Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/diemystischetheo00stof

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

Die mystische Theologie

Makarius des Aegypters

und die ältesten Ansätze christlicher Mystik

von

Dr. theol. Joseph Stoffels,

Domvikar in Cöln.

BONN
Verlag von Peter Hanstein
1908.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

OCT 13 1931
514

Imprimi permittitur.

Coloniae, d. 13. Februarii 1908.

Dr. Kreutzwald
Vic. Archiep. Glis.

J. N. 444.

Vorwort.

Die vorliegende Studie ist aus einer Preisfrage herausgewachsen, welche die katholisch-theologische Fakultät der Universität Bonn im Jahre 1900 stellte. Ihren Gegenstand bildet der zum ersten Male vom ägyptischen Mönche Makarius unternommene Versuch, den Ideengehalt des Christentums in mystischer Stimmung zu erfassen. Dieser Versuch erweckt deshalb besonderes Interesse, weil er die mystische Spekulation auf die Grundlagen stoischer Naturphilosophie stellt, um sie vor pantheistischer Irrung zu bewahren.

Cöln, den 1. Mai 1908.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Einleitung. Seite

I. Das Leben Makarius des Aegypters 1
II. Seine Werke 11

Erster Teil.

Mystische Elemente in der hellenischen, jüdischen und christlichen Gedankenwelt vor Makarius.

I. Die psychologische Eigenart der Mystik im allgemeinen . . 18
II. Die Anfänge christlich-mystischer Theologie 20
III. Die ältesten mystisch-christlichen Gedankenreihen in ihrer Beziehung zur griechischen Philosophie und zum Alten Testament 22
1. Das Mystische im Mysterienwesen 23
2. Die philosophische Mystik bei Plato 27
3. Stoa und Mystik 30
4. Die Mystik Philos 31
5. Die neuplatonische Mystik 33
6. Mystisches in den hl. Schriften des Judentums und Christentums, besonders in den Weisheitsbüchern, bei Paulus und Johannes 35
7. Die mystische Theologie des Gnostizismus 44
8. Mystik bei den Alexandrinern 51

Zweiter Teil.

Die mystische Theologie Makarius des Aegypters.

Erster Abschnitt.

Elemente zum formalen Ausbau der Mystik des Makarius.

I. Die Verwertung der stoischen Naturphilosophie 57
II. Die Allegorese der hl. Schrift 71

BQ
1605
.M358

Seite

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre des Makarius vom wahren Leben, d. h. von der im Ebenbilde Gottes liegenden, geheimnisvollen Gemeinschaft der Seele mit Gott in Christus durch den Geist.

§ 1. Ueberblick über das System der mystischen Theologie des Makarius 76
§ 2. Die Quelle des wahren Lebens: Das Gottesbild in der Seele 78
I. Der Seele Würde und Beruf auf Grund des Gottesbildes 78
II. Das natürliche Gottesbild in Adams Seele 83
III. Das „himmlische" Bild in Adams Seele 85
§ 3. Das „Leben des Todes" in der Seele: Der Verlust des Gottesbildes 88
I. Der Menschheit Elend und Erniedrigung im Verlust des Gottesbildes 88
II. Die geistige Natur des „wahren Todes". Das Kainsbild 90
III. Die ätherischen und geistigen Wirkungen des „wahren Todes" 95
1. Die ἁμαρτία, „der Todesstachel" 95
2. Das Reich der Finsternis in der Seele 99
IV. Die mystischen Wirkungen des „wahren Todes". Die Lebensgemeinschaft der Seele mit Satan 101
1. Das Eindringen Satans und des Todes in die Menschheit 102
2. Die Weltliebe, Satans Anknüpfungspunkt 103
3. Satans Ränkespiel im Innern der Seele 106
4. Die Tyrannei Satans über den „irdischen Menschen" . 109
5. Die Schändung der Seele durch Satan unter dem mystischen Bilde der geschlechtlichen Verbindung . . 112
§ 4. Der Loskauf der Seele aus der Gewalt Satans und des Todes durch Christus 116
§ 5. Das neue Leben der Seele in Christus durch den Geist 120
I. Die in der Geburt aus Gott liegende Würde 120
II. Das Wesen der Geburt aus Gott. Das geistige Bild und Siegel Christi in der Seele 121
III. Die Fortentwicklung des neuen Lebens 128
1. Die ethisch-mystischen Kräfte desselben: Gnade und Wille in ihrem Zusammenwirken 128
2. Die Tugenden als ethische Stufen und mystische „Geistesfrüchte" 133
a) Glauben und Hoffen. — b) Reinigung und Weltentsagung. — c) Gottesliebe und Nächstenliebe. — d) Demut und Gebet.
IV. Die ätherisch-geistigen Kräfte, durch welche der hl. Geist das Bild des geistigen Wesens Christi in der Seele ausprägt 146
1. Das göttliche Feuer in der Seele. Die Ἀπάθεια . . 148
2. Das Reich des Lichtes in der Seele. Erleuchtung, Offenbarung, Ekstase 151

Seite

V. Die mystische Vollendung des neuen Lebens auf Erden . 158
1. Das Leben des hl. Geistes in der Seele 158
2. Die Vereinigung der Seele mit Christus durch den Geist 161
a) als geistige Realität betrachtet 161
b) unter irdischen Bildern vorgestellt 164
α) als Herrschaft Christi in der Seele 164
β) als bräutliche Liebe zwischen beiden 165
VI. Die mystische Vollendung des „wahren Lebens" in der Ewigkeit. Auferstehung und Himmelswonne in der „Lichtherrlichkeit Christi", dem verklärten „Gottesbilde" . . 167
Rückblick 171

Einleitung.

I. Das Leben Makarius des Aegypters.

Makarius der Aegypter gehört zu den grossen, ehrwürdigen Mönchsgestalten der ägyptischen Wüste, die im 4. Jahrhundert die Bewunderung ihrer Zeitgenossen erregten und das Streben nach christlicher Vollkommenheit in vielen Herzen weckten. Man nennt seinen Namen zugleich mit denen eines Antonius, Amon und Pachomius. Das Mönchtum der sketischen Wüste führt seinen Ursprung auf ihn zurück, und noch im Jahre 1844 traf Tischendorf in jener Einöde auf Klöster und Klosterruinen, die sich auf Grund einer Tradition von anderthalbtausend Jahren die Klöster des Abu Makar nennen.[1])

Makarius trägt den Beinamen des Grossen oder des Aegypters zum Unterschiede von Makarius dem Alexandriner, welcher ungefähr zu gleicher Zeit in der benachbarten „Zellenwüste" (Κέλλια) ein Leben ähnlicher Vollkommenheit führte.

Die Hauptquellen über das Leben Makarius des Aegypters fliessen in der Historia Lausiaca des Palladius und in der Historia monachorum des Rufinus. Beide Schriftsteller hatte die Bewunderung für das ägyptische Mönchtum in jenes klassische Land christlicher Aszese geführt. Rufinus war „zweimal in Aegypten, das erste Mal 6 Jahre (374—380) und dann noch später (vor dem Jahre 385) zwei andere Jahre".[2]) Während seiner ersten Anwesenheit teilte er mit Makarius auf einer Nilinsel die Verbannung, welche auf Grund eines Ediktes des Kaisers Valens über eine Zahl hervorragender Mönche verhängt war. Palladius kam ein Jahr nach dem Tode des Makarius zur Stätte seiner Wirksamkeit und hörte dort aus dem Munde langjähriger

[1]) Tischendorf, Reise in den Orient. 1846, I. 110 ff. Vgl. auch J. C. Ewald Falls, Ein Besuch in den Natronklöstern der sketischen Wüste. Frankfurter zeitgemässe Broschüren. Hamm 1905. Bd. XXV. Heft 3.

[2]) Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum I. Mainz 1904, S. 80 f.

Augenzeugen die lebendigen Erinnerungen an den grossen Mönch. Nach den textkritischen Untersuchungen von Erwin Preuschen [1]) kann die hohe Glaubwürdigkeit beider Schriftsteller nicht mehr in Zweifel gezogen werden.

Abgesehen von diesen beiden Quellen bieten die Anekdoten und Sentenzen ägyptischer Mönche, welche sich in der Apophthegmenliteratur und in den Verba seniorum gesammelt finden, einen recht anschaulichen Einblick in das Leben und Denken jener Kreise. Die Apophthegmata Patrum, [2]) die in verschiedenen Rezensionen vorliegen, sind sehr alt; sie reichen in ihrer ersten Gestalt bis aufs 4. und 5. Jahrhundert zurück. Wenn sie auch nicht frei sind von frommen Uebertreibungen, so bilden sie doch im ganzen betrachtet eine wertvolle Quelle für die Kenntnis des Mönchtums jener Zeit.

Für die ersten 30 Lebensjahre des Makarius sind wir vollständig auf die Apophthegmen angewiesen. Man bezeichnet gewöhnlich das Jahr 300 als das Geburtsjahr des Makarius. Diese Zeitbestimmung ist abhängig von der Datierung der Reise des Palladius, welcher im 4. Jahre seines ägyptischen Aufenthaltes zur sketischen Wüste kam, wo Makarius ein Jahr zuvor als 90jähriger Greis aus dem Leben geschieden war. Preuschen identifiziert jene Reise mit derjenigen, welche in der Peregrinatio Silviae erzählt wird. Nach seiner Annahme — und dieser schliesst sich Schiwietz an [3]) — erfolgte die Ankunft des Palladius in Alexandrien um das Jahr 383, während die Zeitbestimmung „im Jahre des 2. Konsulats des Theodosius“, welche sich in Handschriften der Historia Lausiaca cap. I. findet, die Ankunft in das Jahr 388 verlegt. Doch weist Preuschen [4]) darauf hin, dass sich das letztere Datum in den besten Handschriften nicht findet. Schliesst man sich der Datierung Preuschens an, so muss man die Ankunft des Palladius in der sketischen Wüste etwa in das Jahr 386 verlegen. Unter dieser Voraussetzung fiele der Tod des Makarius in das Jahr 385 und seine Geburt in das Jahr 295. C. Butler, [5]) der die Historia Lausiaca mit sorgfältigem kritischen Apparat herausgegeben hat, klammert

---

[1]) Palladius und Rufinus, Ein Beitrag z. Quellenkunde d. ältesten Mönchtums. Giessen 1897.

[2]) Migne s. gr. XXXIV.

[3]) Schiwietz 101.

[4]) Palladius und Rufinus. 235 f.

[5]) The lausiac History of Palladius, Texts and Studies VI 1. u. 2. Cambridge 1898 und 1904. Er merkt auch die Kolumnen der Migneschen Ausgabe (Patres graeci XXXIV) im Texte an.

freilich auch die fragliche Zeitbestimmung „im Jahre des 2. Konsulats des Theodosius“ ein. Die von ihm aufgestellte Chronologie des Palladius setzt aber doch dessen Ankunft in Alexandrien in das Jahr 388.[1]) Man kann m. E. zur Zeit nicht mehr behaupten, als dass der Tod des Mönchs kurz vor dem Jahre 390 erfolgt ist und seine Geburt in die Wende vom 3. zum 4. Jahrhundert fällt.

Makarius Heimat war Oberägypten, die Thebais. Dort scheint er in einfachen, vielleicht ärmlichen Verhältnissen aufgewachsen zu sein. Seinem Schüler Paphnutius erzählte er einmal aus seiner Jugendzeit: „Als ich noch Kind war, hütete ich mit andern Kindern Rinder. Sie gingen fort, um Feigen zu stehlen, und als sie davonliefen, fiel eine derselben. Ich nahm und ass sie, und wenn ich daran denke, setze ich mich hin und weine.“ [2]) Der grosse Lebensernst, der auch aus dieser kleinen Erzählung widerklingt, führte ihn früh dem Aszetenstande zu. Wie Antonius getan, und wie es damals bei den Aszeten Sitte war, zog er sich zunächst in eine Zelle in der Nähe eines oberägyptischen Dorfes zurück.[3]) Seinen Lebensunterhalt erwarb er durch das Flechten von Körben, die ein frommer Laie für ihn verkaufte. So lebte er dort bis zum 30. Jahre. Dann suchte er die nördlich gelegene sketische Wüste auf, um dort in schauerlicher Einöde das Leben eines Anachoreten zu führen. Den äussern Anlass zu diesem Schritte bot ihm ein Vorgang, der seine Selbstverleugnung in helles Licht rückt. Ein gefallenes Mädchen hatte ihn als ihren Verführer bezeichnet. Die Bewohner des nahen Dorfes ergriffen ihn im Zorn über seine vermeintliche Heuchelei. Sie schleppten ihn unter Misshandlungen durchs Dorf und nötigten ihn zum Unterhalte des Mädchens. Makarius liess es sich gefallen; er verdoppelte seinen Fleiss und arbeitete für „sein Weib“ bei Tag und Nacht. In den Geburtswehen aber gestand das Mädchen die Unschuld des Aszeten. Die Dorfbewohner hätten nun gerne ihr Unrecht gutgemacht; aber Makarius entzog sich seiner Rehabilitierung durch die Flucht in die obengenannte Wüste. Von Alexandrien aus führt der Weg dorthin zunächst etwa 60 Kilometer südwärts zu den Natronseen und dem nach ihnen benannten nitrischen Gebirge, welches um die Mitte des vierten Jahrhunderts wegen seiner ausgedehnten Mönchskolonien hoch-

[1]) Texts and Studies VI 2, 245.

[2]) Apophthegm. ed. Migne s. gr. XXXIV 257.

[3]) L. c. 236 sq.

berühmt war. Dort wohnten nach der Angabe der Historia Lausiaca [1]) etwa 5000 Mönche in Hütten aus gebranntem Ziegelstein in grösserer oder geringerer Zahl beisammen. [2]) Von diesem Gebirge aus erstreckt sich nach Osten und Südosten bis zum Nil eine schauerliche Einöde, die von dem Orte Skete ihren Namen hat. Eine Tag- und Nachtreise war erforderlich, um von den nitrischen Klöstern nach Skete zu gelangen. Kein Pfad führte dorthin und kein anderer Wegweiser als die Sterne. Das Wasser, welches sich dort nur spärlich findet, ist zwar nicht schädlich, hat aber „einen ganz abscheulichen, erdharzigen Geruch." Darum ist der Schluss, den der Verfasser der Vitae Patrum coll. Rosweid. zieht, wohlberechtigt: „Es müssen also hier sehr vollkommene Männer leben, denn ein solch fürchterlicher Ort duldet nur Bewohner von vollendeter Willensstärke und höchster Ausdauer." [3])

60 Jahre lang hat dort Makarius ein Leben der Abtötung und Heiligung geführt. Cassianus [4]) nennt ihn den ersten Bewohner der sketischen Wüste, und aus einem Gespräch des Makarius mit dem hl. Antonius vernehmen wir die Klage, dass es dort noch keine Gelegenheit zur Feier des hl. Opfers gebe. [5]) Einige Mönche mögen sich indes schon vor Makarius dort angesiedelt haben, denn nach der Historia Lausiaca gaben ältere Brüder ihm wegen des sittlichen Ernstes seines Charakters und der wahren Lebensweisheit, die ihn schon in verhältnismässig jungen Jahren auszeichneten, den Beinamen „Παιδαριογέρων", „der Knabengreis". Je weiter sich der Ruf seines aszetischen Lebens verbreitete, um so mehr ward seine Einsamkeit gestört. Immer grösser wurde die Zahl derjenigen, die sich in seiner Nähe ansiedelten und seiner geistlichen Führung unterstellten; doch waren ihre Zellen — nach der in der angrenzenden Wüste Κελλία beobachteten Sitte zu schliessen — so weit voneinander entfernt, dass man sich weder sehen noch hören konnte. [6]) Zeitweise lebte Makarius mit zwei Jüngern zusammen, von denen der eine seine Zelle mit ihm teilte, um ihn beim Empfang der zahlreichen Besucher zu unterstützen. Wurde der Fremdenandrang zu stark, dann zog sich Makarius durch einen unterirdischen Gang von

[1]) Migne s. gr. XXXIV 1020.
[2]) Schiwietz 91.
[3]) Migne XXXIV 109.
[4]) Collationes Patrum 15, 3. ed. Migne, Patr. lat. XLIV.
[5]) Apophth. ed. Migne XXXIV 252.
[6]) Schiwietz 93.

über 90 Metern Länge, den er selbst mühsam gegraben hatte, in eine verborgene Höhle zurück. [1]) Den religiösen Bedürfnissen der immer zahlreicher werdenden sketischen Mönche ward Rechnung getragen durch den Bau von vier Kirchen. [2]) In ihnen kamen die Einsiedler der Umgegend am Samstag und Sonntag zur Feier der hl. Geheimnisse zusammen. Auch Makarius wurde zum Priester geweiht. Ohne Zweifel hat er nach damaliger Sitte den Brüdern die Homilie gehalten, in der nachfolgenden Besprechung ihre Fragen beantwortet und die Schwierigkeiten ihres innern Lebens gelöst. [3]) Oefters bat man auch den berühmten sketischen Mönch, zum nitrischen Gebirge zu kommen, damit er dort die Brüder durch sein Wort erbaue. [4]) In seinem demütigen Sinne suchte Makarius auch wieder Erhebung und Erbauung an den Beispielen anderer, — selbst einfacher Weltleute. [5]) Er besuchte zuweilen den grossen Vater Antonius, der 13 Tagereisen von ihm entfernt wohnte. [6])

Die Historia Lausiaca lässt den sketischen Mönch auch mit Pachomius zusammen treffen, [7]) der zuerst eine klösterliche Organisation für seine zahlreichen Mönche schuf und sie durch eine Regel zum gemeinsamen Leben vereinigte. Ob indes die Begegnung sich dem Bericht der Hist. Laus. entsprechend abgespielt hat, mag wenigstens zweifelhaft erscheinen.

In die letzten Lebensjahre des Makarius fallen die Gewaltmassregeln, welche die Arianer gegen die Anhänger des grossen Bischofs Athanasius ergriffen. Nach dessen Tode (373) hatte der Arianer Lucius den Patriarchenstuhl von Alexandrien bestiegen. Auf ein Edikt des Kaisers Valens gestützt, begann er eine Verfolgung der sketischen Mönche. Makarius und einige andere wurden auf eine von Heiden bewohnte Nilinsel verbannt. Als sie jedoch durch ihre Predigt und ihr gottbegnadetes Wirken in kurzer Zeit die Bewohner der Insel zum Christentum bekehrten, gestattete Lucius aus Furcht vor dem Unwillen der alexandrinischen Bevölke-

---

[1]) Hist. Laus. Migne XXXIV 1049.
[2]) Schiwietz 311.
[3]) Apophthegma 16: Migne XXXIV 247.
[4]) Apophthegm. 2. u. 34. ed. Migne XXXIV, 237 u. 257.
[5]) Vgl. Schiwietz 100.
[6]) Vgl. Apophth. 4. ed. Migne XXXIV 241.
[7]) Hist. Lausiaca, Migne XXXIV 1057 sq.

rung ihre Rückkehr in die Wüste.[1]) Dort starb Makarius als Greis von 90 Jahren kurz vor 390.

Der eben skizzierte äussere Lebensgang des grossen Mönches gestattete bereits an einigen Stellen einen Einblick in das Innere seiner selbstlosen, abgeklärten Seele. Sieht man von den Apophthegmen, die uns eine Reihe kleinerer Sentenzen des ehrwürdigen Mönchsvaters mitteilen, ab, so sind seine Homilien recht eigentlich das Spiegelbild seines sittlich-religiösen Denkens und Lebens. Von ihnen her fällt helles Licht auf seine geistige Persönlichkeit. So sehr auch der Standpunkt der Forscher in der Beurteilung des Mönchtums selbst verschieden ist, — in der Hochschätzung des aszetischen Mystikers der Skete stimmen alle überein.[2])

Makarius ist feiner Psychologe, frei von jeder Ueberhebung und Selbsttäuschung. Der Aufenthalt in der schaurigen Einöde, der beständige Kampf gegen die körperliche Bequemlichkeit und gegen das Bedürfnis des Schlafes, den er bis zur Erschöpfung geführt hat, strenge Enthaltsamkeit in Speise und Trank,[3]) angestrengte Arbeit[4]) und beständige Geistessammlung haben ihn innerlich stark, rein und heilig gemacht. Keiner der christlichen Theologen vor ihm hat die traurigen Folgen der Erbsünde tiefer zu empfinden und lebendiger zu zeichnen verstanden. Hier spricht Makarius zu uns als Realist und Pessimist. Alle Liebe zum Irdischen belastet die Seele, zieht sie herab und bietet dem Teufel einen Anknüpfungspunkt zur Versuchung.[5]) Darum hat Makarius den Bruch mit der irdischen Welt in allen Konsequenzen vollzogen. Das äusserlich monastische Leben erscheint ihm aber nicht als Endzweck, sondern nur als besonders geeignetes Mittel zu dem einen wahren Lebensziele: der Vereinigung der christlichen Seele mit Christus, ihrem Herrn, durch den hl. Geist.

Hiermit ist das zweite Moment genannt, welches in seiner Lehranschauung ähnlich wie beim hl. Paulus das erstere ergänzt. Seine mystische Gottesliebe und sein hoher Gedankenflug entreissen ihn immer wieder dem trüben Pessimismus seiner Lebenserfahrungen. Makarius bleibt seiner

---

[1]) Sozom. hist. eccl. 6, 20.

[2]) Vgl. Foerster, Makarius von Aegypten, Jahrbb. f. dtsche. Theol. Gotha 1873. XVIII. S. 4, und Loebe, Makarius von Aegypten Leben und Lehre, mit bes. Berücksichtigung s. ethischen Grundgedanken, Kirchl. Jahrbuch f. das Herzogtum S. Altenburg VI. 1900, vgl. S. 38.

[3]) Vgl. Apophth. 10. ed. Migne XXXIV 245.

[4]) Vgl. Apophth. 4. ed. Migne XXXIV 244.

[5]) Vgl. ep. II. Migne XXXIV 429 A; hom. 5, 6.

ganzen Natur und Herzensstimmung nach Idealist und Optimist. Er appelliert bei seinen Zuhörern nicht an die Furcht vor Strafen. Nein, er glaubt an die siegreiche Kraft der hoffnungsfreudigen christlichen Gottesliebe. All sein Bemühen ist darauf gerichtet, sich und seine Brüder über das niedrige, irdische Milieu hinaufzuheben zu einem Leben, das von dem Gedanken an die christliche Menschenwürde getragen ist und das aus der Christusliebe und dem Drang nach Gottvereinigung immer neue Impulse erhält.

So wird Makarius der feingestimmte, lebensvolle Mystiker, der auf der einen Seite die Macht des Bösen so tief empfindet, und das von irdischem Trachten zerrissene Menschenherz so klar durchschaut, und der doch zugleich in der Ekstase die Himmelswonne einer auf Gottvereinigung gestimmten Seele verkostet. Hier findet der ethische Dualismus, welcher in mystischer Fassung die Homilien durchzieht, seine innere psychologische Erklärung.

Die gewinnende, hochgestimmte Persönlichkeit des hl. Makarius, die noch heutzutage die Leser der Homilien mit Bewunderung erfüllt, hat schon zu seinen Lebzeiten viele gleichgesinnte Seelen in ihren Bannkreis gezogen, hat die sketische Wüste mit Aszeten bevölkert und auf alle Näherstehenden einen tiefen und zugleich erhebenden Eindruck gemacht. Palladius hat aus dem Munde seiner Jünger so begeistertes Lob vernommen, dass er sich fast scheut, „die vielen, grossen und unglaublichen Taten der beiden Makarius, jener gefeierten Männer, zu erzählen und aufzuzeichnen, um dadurch nicht etwa in den Ruf eines Lügners zu kommen".[1] Rufinus zählt den sketischen Mystiker zu jenen Männern, „die nicht mit den übrigen Sterblichen, sondern mit den Engeln droben Lebens- und Handlungsweise zu teilen scheinen".[2]

Wie ist Makarius zum Mystiker geworden? Aus welchen Elementen ist seine Mystik aufgebaut? In welchem innern Zusammenhang steht er mit verwandten Strömungen früherer Zeit? — Das sind Fragen, welche grosse Schwierigkeiten in sich schliessen und verschiedene Beantwortung erfahren haben. Hamburgers Ansicht geht dahin: „Er scheint die Höhe des geistigen Standpunktes, auf dem wir ihn gewahren, durch keinen äussern Einfluss gewonnen zu haben, sondern nur

[1]) Hist. Laus. nach Butlers Lesart, Texts and Studies VI 2, 43.

[2]) Migne XXXIV 16.

durch sinnende Betrachtung des göttlichen Wortes und infolge seiner innigen Vereinigung mit der Gottheit in unablässigem Gebete zu demselben gelangt zu sein".[1]) — Gewiss ist Makarius Mystiker von Hause aus, aus vollem Herzensdrang. Gewiss hat seine persönliche Religiösität manche ethisch-mystischen Probleme aus sich heraus besonders lebhaft empfunden, z. B. die Bedeutung der Erbsünde, die Eigenart der mystischen Erhebung. Makarius ist als Mystiker ohne Zweifel originell. Dennoch lässt sich der Einfluss nicht verkennen, den verwandte Geistesrichtungen früherer Tage auf ihn ausgeübt haben, so unsicher auch die Spur sein mag, die aus der sketischen Einöde in die geistige Metropole Alexandrien hinführt. Am nächsten lag ihm freilich die Gedankenwelt des ägyptischen Mönchtums, welcher der hl. Athanasius in der Vita Antonii so lebensfrischen Ausdruck gegeben hat. Schiwietz[2]) und Holl[3]) weisen darauf hin, dass das Mönchsideal und manche Auffassungen hinsichtlich der Dämonologie und Eschatologie in der Lebensbeschreibung des hl. Antonius sich völlig mit den Ansichten seines jüngern Freundes Makarius decken.

Aber auch sein teilweise enger, geistiger Zusammenhang mit der alexandrinischen Theologenschule steht unzweifelhaft fest. Mehrmals hat Makarius selbst die geistige Metropole Aegyptens besucht. In den arianischen Kämpfen waren es Mönche der sketischen Wüste, die dort für das Nicaenum und seinen Vorkämpfer Athanasius eintraten. Makarius ist zwar kein Origenist; es lag ihm fern, sich in seinem Kreise an den schwierigen und gewagten Problemen zu versuchen, die dem grossen Alexandriner in seinen geistvollen Ausgleichsversuchen zwischen Philosophie und hl. Schrift, zwischen Wissen und Glauben entgegentraten. Makarius bietet überhaupt keine tiefgründige Spekulation, wozu ihm gewiss die entsprechende philosophische und theologische Vorbildung abging. Aber ohne Zweifel hat er von der alexandrinischen Theologie manches gelernt. Grützmacher[4]) weist auf die

[1]) Vgl. Stimmen der christl. Mystik u. Theosophie. Stuttgart 1857. Bd. I 10 ff.

[2]) Schiwietz a. a. O. 262.

[3]) Enthusiasmus und Bussgewalt in der griech. Kirche. Leipzig 1898, S. 144 ff.

[4]) Pachomius und das älteste Klosterleben. Freib.-Leipzig 1896 S. 75, vgl. auch S. 17: „Hier in den Kreisen der Schüler des Makarius lebte ein wissenschaftlicher Sinn, der sich im Abschreiben und Uebersetzen von Literaturwerken betätigte."

Tatsache hin, dass man „in Unterägypten, besonders in den Kreisen der Mönche des Makarius, in den nitrischen Bergen, fleissig die Werke des Origenes studierte." Wenn man dazu berücksichtigt, dass Klemens und Origenes ihre Lehre nicht sowohl als Theologie, denn als christliche Philosophie bezeichneten, so darf man wohl in dem Urteil des Rufinus,[1]) welches unsern Makarius zu den „in der christlichen Philosophie gebildeten Männern" zählt, einen Hinweis auf geistige Verwandtschaft zwischen ihm und der alexandrinischen Schule erblicken.

Jedenfalls dürfen wir bei Makarius, dem grossen Kenner und Verehrer der hl. Schrift, der auch unter seinen Mönchen das Lesen derselben nachdrücklich förderte,[2]) eine Bekanntschaft mit den zahlreichen Arbeiten des hochgefeierten alexandrinischen Exegeten voraussetzen, zumal Makarius in den gleichen allegorisierenden Bahnen wie Origenes wandelt. Bezüglich eines Punktes, der Abendmahlslehre, hat Steitz[3]) die Abhängigkeit des Makarius von den Alexandrinern klar nachgewiesen, wenn auch sein Resultat, die Alexandriner hätten eine bloss symbolische Auffassung der hl. Eucharistie vertreten, unrichtig ist, wie sie auch von Harnack[4]) eine Modifizierung erfuhr.

Bezüglich jener mystischen Ideen, die sich schon in der hellenistischen Vergangenheit fanden, wird man ohne Bedenken annehmen dürfen, dass sie durch Vermittlung der mystisch gestimmten Theologie des Clemens Alexandrinus ihren Weg zu ihm genommen haben.

Die griechisch-heidnische Philosophie selbst, welche damals eine so bedeutsame Rolle bei der wissenschaftlichen Ausgestaltung des christlichen Lehrgehaltes spielte, hat Makarius in seinen Werken nur gelegentlich gestreift.[5]) Immerhin spricht er mit Achtung von dem Wissen eines Aristoteles, Plato und Sokrates; doch die weltgeschichtliche, providentielle Bedeutung der griechischen Philosophie hat er nicht zu würdigen verstanden, wie die Alexandriner es taten. „Auch die griechische Philosophie", bemerkt er, „wollte den Menschen reinigen, aber sie vermochte es nicht."[6]) Die grossen Geistesheroen Griechenlands vergleicht er mit grossen, verwüsteten

[1]) Migne XXXIV. 165.

[2]) Vgl. hom. 3.

[3]) Die Abendmahlslehre der griech. Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Jahrbb. f. dtsche Theol. X. 1865. S. 142 ff.

[4]) Dogm. Gesch. II[3] 429 Anm.

[5]) Hom. 42, 1. [6]) Vgl. hom. 17, 15.

Städten, weil der Geist Gottes nicht in ihnen gewesen sei.[1]) Nichtsdestoweniger ist Makarius, vielleicht unbewusst, auch von griechischer Philosophie beeinflusst worden, nicht bloss mittelbar durch die Alexandriner, sondern — so lange Mittelglieder nicht konstatiert worden sind, wird man sagen dürfen — auch unmittelbar. Die stoische Weisheit, deren Materialismus bei den Alexandrinern so sehr verpönt war, hat unsern Mystiker zweifellos beeinflusst. Zwar liegt diese Einwirkung nicht an der Oberfläche, aber die folgende Untersuchung wird ergeben, dass Makarius tatsächlich Elemente der stoischen Naturphilosophie, materiell und formell, wenn auch in modifizierter Weise zum Aufbau und zur Erklärung seiner Mystik verwertet hat.

Wie mag der sketische Einsiedler mit stoischer Physik bekannt geworden sein? Was kann ihn zur Verwertung derselben in seinem System veranlasst haben? — Die Ethik der Stoa, ihre Lehre von der ἀπάθεια, auch ihre allegorisierende Methode und ihre Populärphilosophie waren damals fast geistiges Gemeingut geworden. Aber wie der stoische Realismus — um den stärkern Ausdruck Materialismus zu vermeiden —, der in der ganzen zeitgenössischen Geistesrichtung keinen Widerhall fand, auf die Mystik des Makarius einwirken konnte, das ist eine noch ungelöste Frage. Eine gewisse Analogie zu seiner Stellungnahme findet sich nur in der Haltung Tertullians gegenüber der stoischen Physik.

Im allgemeinen liesse sich die literarische Bedeutung des sketischen Mystikers vielleicht also formulieren: Makarius ist kein tiefer Philosoph oder Theolog, aber ein lebendiger, origineller Geist von hohem aszetischen Ernst und mystischen Schwung. Bald ist er der geistvolle Exeget, der in tiefsinniger Weise dem geheimen Sinne der hl. Schrift nachgeht, um aus ihr seine reiche mystische Gedankenwelt dem Zuhörer zu enthüllen; bald der ernste, praktische Prediger, der aus der Fülle des täglichen Lebens Vergleiche und Bilder in immer neuer Abwechslung entlehnt, — Bilder, die uns bei einem weltfremden Wüstenprediger überraschen.

Die Einwirkung seiner Werke auf die spätere mystische Theologie im Orient lässt sich zur Zeit noch nicht beurteilen, schon deshalb nicht, weil uns die Kenntnis der Literargeschichte seiner mystischen Schriften bis zum 12. Jahrhundert abgeht. Doch lässt sich soviel sagen: Seine Bedeutung liegt

[1]) Hom. 42,1.

auf dem Boden praktisch-aszetischer Mystik. Deshalb hat er Freunde und Verehrer hauptsächlich in den Kreisen des griechischen Mönchtums gefunden. Bemerkenswert dafür ist die Tatsache, dass seine Werke in den Handschriftensammlungen der Athosklöster verhältnismässig stark vertreten sind. Im 10. Jahrhundert hat Simeon Metaphrastes [1]) die Werke des Makarius überarbeitet und die aszetisch-mystische Weisheit des sketischen Mönches in Form von 7 Schriften (Opuscula) seinen Zeitgenossen wieder zugänglich gemacht: gewiss ein Beweis für eine hohe Wertschätzung, die der Mystiker auch vollkommen verdient, weil er durchaus auf dem Boden einer gesunden Aszese und einer massvollen Mystik steht.

Erst dann, wenn die Erforschung byzantinischer Mystik ernstlich in Angriff genommen wird, wird sich ergeben, welcher Anteil an ihrer Entwicklung unserm Mönche zufällt.

II. Die Werke Makarius des Aegypters.

Bevor wir in die Untersuchung über die mystische Theologie des Makarius eintreten, bedarf es einer kurzen Orientierung über jene Schriften, welche die Unterlage dieser Untersuchung bilden werden.

Den Namen des Makarius tragen in den Handschriften eine Reihe von Literaturwerken verschiedenen Inhalts. Bald sind es Homilien, bald Briefe, bald Traktate. Floss hat, soweit es ihm möglich war, in seiner Makarius-Ausgabe [2]) die Bibliotheken genannt, deren Kataloge solche Handschriften aufführten. Er hat dieselben nur zum kleinsten Teile selbst gesehen und verwertet. Vor einigen Jahren hat dann Lambros [3]) durch seinen Handschriftenkatalog der Athosklöster unsere Kenntnis jener Handschriften um ein Bedeutendes vermehrt. Solange die genannten handschriftlichen Schätze nicht gehoben sind, wird man über den Umfang der schriftstellerischen Tätigkeit des Makarius und über die ursprüngliche Textgestalt seiner Werke kein bestimmtes Urteil abgeben können.

---

[1]) Siehe Ehrhard, Die Legendensammlung des Simeon Metaphrastes, in der Festschrift zum 1100jähr. Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom. 1896.

[2]) Migne, series graeca XXXIV. Paris 1860, coll. 393 sqq. Notae

[3]) Catalogue of the greek Manuscr. of the Mount Athos, Cambridge 1895 u. 1900.

In der letzten Ausgabe der Makariusschriften bei Migne sind grösstenteils nach frühern Ausgaben abgedruckt: 50 geistliche Homilien, 7 Traktate (Opuscula), 4 Briefe und 2 kleine Gebete.

Die 50 geistlichen Homilien, welche als das Hauptwerk angesehen werden und dem Mönche sein literarisches Ansehn sichern, wurden zuerst im Jahre 1559 aus einer Handschrift der Bibliotheca Regia in Paris im Druck veröffentlicht. Dass wir in dieser Handschrift nicht die einzige Rezension besitzen, zeigt die Ergänzung, welche Floss in der 5. Homilie auf Grund einer Berliner Handschrift vorgenommen hat, ferner die Tatsache, dass Hudson aus dem Cod. 213 Bodleianae Bibl. zu Oxford einem spätern Herausgeber des Pariser Textes nebst manchen Emendationen die Abschrift von 7 noch unedierten Homilien zusenden konnte. [1])

Die Septem opuscula ascetica Macarii Aegyptii, die Petrus Possinus [2]) im Jahre 1684 zuerst herausgab, und die auch Floss abgedruckt hat, stimmen nach Inhalt und Form so stark mit den Homilien überein, dass die Annahme, sie seien originale Erzeugnisse des Makarius, berechtigten Zweifeln begegnete. Seitdem Floss in der Wiener Bibliothek Manuskripte der Opuscula mit der Aufschrift: Κεφάλαια τοῦ ἁγίου Μακαρίου μεταφρασθέντα παρὰ Συμεὼν τοῦ Λογοθέτου (sic) ρν' gefunden hat, besitzen wir auch das äussere Zeugnis dafür, dass die Opuscula eine im Stile des Makarius gehaltene Ueberarbeitung seiner Homilien durch Simeon Logotheta oder Metaphrastes sind, der in der 2. Hälfte des 10. Jahrhunderts lebte. [3])

Ausser 2 kleinen Gebetchen, über deren Autorschaft sich m. E. nichts feststellen lässt, enthält die Ausgabe von Floss noch 4 Briefe, die den Namen des Makarius tragen. Der 3. Brief [4]) zeigt eine Abweichung von den Werken des Makarius in Stil und Inhalt. Drum hält ihn Floss für unecht. Der 4. Brief stellt sich als eine Kompilation des 1. und 3. Briefes heraus.

Somit bleiben von den bis jetzt edierten Schriften nur noch die Homilien und die beiden ersten Briefe als echte Werke des Makarius bestehen. Homilien und Briefe stimmen untereinander in Stil und Inhalt überein. Selbst die lateinische Uebersetzung des 1. Briefes, der im griechischen

[1]) Migne XXXIV 393 f; 379 f.

[2]) Thesaurus asceticus sive syntagma opusculorum XVIII a Graecis olim Patribus de re ascetica scriptorum. Parisiis 1684 in — 4.

[3]) Siehe Ehrhard, Die Legendensammlung S. 47.

[4]) Migne XXXIV 403.

Original verloren ist, trägt deutlich das stilistische Gepräge der Homilien an sich. Inhaltlich hat er die Auffassung und Behandlung der Tugendschule, insbesondere die Wertschätzung der Demut mit den Homilien [1]) gemein. Der 2. Brief teilt mit den Homilien die Auffassung von den Aufgaben des Mönchtums, [2]) die scharfe Betonung des Rechtes der menschlichen Freiheit, [3]) die Darstellung der Vereinigung der Seele mit Gott u. a. m.

Wenn nun auch feststeht, dass die Homilien und die beiden ersten Briefe den gleichen Verfasser haben, so könnte man doch Zweifel erheben, ob der als Makarius bezeichnete Verfasser identisch sei mit Makarius dem Aegypter, dem Mönchsvater der sketischen Wüste. Solche Bedenken sind gegründet worden auf den Mangel einer äussern, literarhistorischen Beglaubigung. Die Literarhistoriker des christlichen Altertums und des Mittelalters erwähnen nicht, dass Makarius der Aegypter solche Werke geschrieben habe. Gennadius [4]) nennt nur einen Brief des ägyptischen Mönches Makarius. Doch macht schon Cave [5]) darauf aufmerksam, dass man auch andere Werke bei Gennadius vergeblich suche. Ueberdies darf zur richtigen Beurteilung jenes Argumentum ex silentio nicht vergessen werden, dass die Homilien sich ihrem Zweck und Inhalt nach an einen abgeschlossenen Kreis von Mönchen wenden und darum von dem Literarhistoriker leichter übergangen werden konnten. Die spätern Zeugnisse, die etwa zur äussern Beglaubigung dienen könnten, sind recht spärlich und unbestimmt. Isaak, der Bischof von Ninive, der gegen Ende des 6. Jahrhunderts in der sketischen Wüste sein heiligmässiges, mystisch gestimmtes Leben beschloss, beruft sich in seinen Werken wie auf Johannes von Theben, Evagrius, Isaias, Markus und Antonius den Grossen so auch auf Makarius, quorum testimoniis utitur. [6]) In einer vor 885 entstandenen arabischen Handschrift finden sich zwar eine Predigt des hl. Makarius über das Gebet und ein Brief an die Mönche, aber erst ein arabischer Kodex des 11. Jahrhunderts enthält neben Briefen auch eine grössere Zahl von Predigten, nämlich 26 Sermones sancti Macarii abbatis ad

---

[1]) Vgl. hom. 12,3; 27,4.5.

[2]) Vgl. ep. II. coll. 428 sq. mit hom. 3,1—3.

[3]) Vgl. ep. II. col. 412 mit hom. 15,22 ff.

[4]) De viris illustribus cap. 10. Ed. Migne P. lat. LVIII

[5]) Hist. litt. (Basileae 1741) I. 257.

[6]) Assemanni, Bibl. orient. (Romae 1719) I. 448.

monachos. [1]) Früher bereits, um die Mitte des 10. Jahrhunderts, hatte Simeon Metaphrastes die heute vorliegenden Homilien zu den obengenannten, von Possinus edierten Septem opuscula umgearbeitet.

Wenn nun auch die äussere Beglaubigung der Homilien und Briefe eine mangelhafte ist, so enthalten doch die genannten Schriften eine Reihe innerer Echtheitsmomente, welche für ihre Abfassung durch den sketischen Mönch Makarius sprechen. Diese Beweise liegen in den historischen und kulturhistorischen Voraussetzungen dieser Schriften, in ihrer Gedankenwelt und ihrer äussern Form. Zunächst sind die Schriften im Zeitalter des sketischen Mönches verfasst worden. Denn die dort erwähnten historischen Ereignisse und kulturhistorischen Zustände gehören dem vierten Jahrhundert an und werden so behandelt, wie es ein im vierten Jahrhundert lebender Schriftsteller tun musste. Der Verfasser der Homilien spricht von einem Christen, den er persönlich kannte, der in der Verfolgungszeit Bekenner geworden war und dennoch sich damals schwer verfehlte. [2]) Da von einer blutigen Christenverfolgung in Aegypten seit dem Toleranz edikt des Galerius im Jahre 311 keine Rede mehr sein kann, so kommt kein nach dem vierten Jahrhundert lebender Schriftsteller als Verfasser in Frage. Die Behauptung Ceilliers, [3]) diese Stelle sei von der Verfolgung durch Hunnerich im Jahre 447 zu verstehen, befindet sich in Widerspruch mit der Tatsache, dass Hunnerichs Macht auf den weströmischen Teil Afrikas beschränkt blieb und nicht bis nach Aegypten, ins griechische Sprachgebiet, wo diese Schriften entstanden sind, vorgedrungen ist. Der obige Beweis wird noch durch die Anspielung auf das Syneisaktentum verstärkt, welche in der erwähnten Stelle enthalten ist. Grade gegen Ende des dritten Jahrhunderts und zu Anfang des vierten zeigte das Syneisaktentum seine schlimmsten Auswüchse. Darum verbot der 19. Kanon des Konzils von Ancyra im Jahre 314 strenge, dass gottgeweihte Jungfrauen wie Schwestern bei Männern lebten. — Ein weiteres Beweismoment für die Abfassung der Schriften im vierten Jahrhundert liegt darin, dass der Ver-

---

[1]) Assemanni II. 511.

[2]) Hom. 27, 15: Ὑπηρέτει οὖν αὐτῷ κατὰ πίστιν κακονική (lies κανονική τις, καὶ ποιήσας συνήθειαν μετ' αὐτῆς, ὧν ἐν τῇ φυλακῇ, ἐξέπεσεν εἰς πορνείαν.

[3]) Hist. générale des auteurs sacrés et eccl. Ed. Paris. VII 709—724.

fasser zweimal [1]) den Krieg zwischen Römern und Parthern als ein ihm und den Zuhörern naheliegendes, weil zeitgenössisches Ereignis zum Vergleich heranzieht. Grade im vierten Jahrhundert spielten sich gewaltige Kämpfe zwischen den Neupersern (Parthern) und dem Römerreiche ab, welches damals zeitweilig Rom und Byzanz wiederholt unter ein Scepter vereinigte. Nach dem vierten Jahrhundert, als die Trennung von Byzanz und Rom endgültig geworden war, würde ein griechischer Schriftsteller nicht mehr von einem zwischen den Römern und Persern bestehenden Kriege gesprochen haben.

Auch die Gedankenwelt, welche sich in den Homilien und Briefen wiederspiegelt, weist dieselben dem vierten Jahrhundert und genauer den Kreisen des damaligen ägyptischen Mönchtums zu. Wenn es wahr ist, dass Ideen nicht ganz spontan und unabhängig voneinander auftreten, dann kann auch die der augustinischen engverwandte Erbsündenlehre der Homilien als ein Beweis für das Nahen der augustinischen Zeit angesprochen werden. Viel bedeutsamer aber ist die Tatsache, dass die Eschatologie, die Lehre von den Dämonen und die Auffassung der Aszese, welche die Homilien beherrscht, sich völlig mit den Anschauungen der Vita Antonii decken. [2]) Diese Fährte führt uns bei der Nachforschung über den Verfasser der Homilien direkt in die Kreise des ägyptischen Mönchtums.

Noch enger schliesst sich der Zirkel um den sketischen Mönch als Verfasser der Homilien und Briefe. Es steht fest, dass Makarius ein berühmter Homilet war. Sogar die nitrischen Mönche haben ihn wiederholt gebeten, den weiten Weg zu ihnen zu machen, um sie durch sein Wort zu erbauen. In der Tat scheinen auch die uns vorliegenden Homilien teilweise wenigstens in Nitria gehalten worden zu sein, da in ihnen Mönche als Zuhörer vorausgesetzt sind, die nicht wie in der sketischen Wüste ein Einsiedlerleben führten, sondern in grösserer Zahl zusammenwohnten. [3])

Was nun die uns überlieferte Form der Homilien angeht, so lässt sich aus ihr keineswegs ein Beweis gegen ihre

---

[1]) Hom. 15,46; 27,22.

[2]) Belege dafür bei C. Holl, Enthusiasmus und Bussgewalt in der griechischen Kirche, Leipzig 1898. S. 145, 149, 159, 188. Vgl. auch Grützmacher, Pachomius und das älteste Klosterleben. Freiburg-Leipzig 1896. S. 83 ff. 94.

[3]) Vgl. Seite 4.

Echtheit ableiten, wie Oudinus [1]) es versuchte. Zwar lässt an mehreren Stellen der innere Zusammenhang zu wünschen übrig. Das liegt von Textkorruptionen abgesehen an der Art der Aufzeichnung jener Homilien. Wahrscheinlich sind dieselben bei oder nach dem mündlichen Vortrage von einem Verehrer des Homileten bald summarisch, bald ausführlicher aufgezeichnet worden. Einige zeigen daher eine auffällige Kürze, mehrere einen bedeutenden Umfang. Soweit der Mangel an innerm Zusammenhang nicht in Textkorruption oder mangelhafter Aufzeichnung begründet ist, erklärt er sich leicht bei einem Homileten, der unter Verachtung rednerischen Prunkes seinen Zuhörern die christlichen Wahrheiten, wo und wie sie sich ihm aufdrängen, einfach und eindringlich vorhält. So beurteilt auch Tillemont den Homileten: Le style en est simple et on voit sans peine que c'est un solitaire qui parle du coeur, sans affection, sans ornement et quelquefois aussi sans ordre. [2]) — Einige Homilien sind zum grossen Teil in Frage und Antwort gehalten oder doch in dieser Form abgeschlossen. Darin tritt uns die ursprüngliche Form der Homilie, die in einem Gedankenaustausch, in geistigem Wechselverkehr (ὁμιλεῖν) bestand, entgegen. Diese Form konnte sich naturgemäss in einer abgeschlossenen Gemeinschaft gleichstrebender Aszeten länger als in der öffentlichen Belehrung der gewöhnlichen Gläubigen erhalten. [3]) Tatsächlich ist sie unter den Mönchen Aegyptens im vierten Jahrhundert noch in Gebrauch. In den Pachomiusklöstern hatten die Vorsteher am Samstag einen und am Sonntag zwei religiöse Vorträge zu halten, auch am Mittwoch und Freitag ihre Mönche zu belehren. An diese Vorträge schloss sich eine Besprechung des Gehörten an. [4]) Dass Makarius bezüglich der anschliessenden Besprechung die gleiche Praxis befolgte, wissen wir aus der Apophthegmenliteratur. [5]) Somit fallen die Schwierigkeiten, welche aus der äussern Form der Homilien gegen ihre Echtheit erhoben werden. Aus all den in den Homilien gelegenen Echtheits- oder Wahrscheinlichkeitsmomenten geht klar hervor, dass die Homilien und Briefe im vierten Jahrhundert von einem

---

[1]) Commentarius de scriptt. Ecclesiae antiquis. Francof. ad Moenum 1722. p. 477.

[2]) Mémoires. tom. VIII p. 619.

[3]) Vgl. Paniel, Pragm. Gesch. der christl. Beredsamkeit und der Homiletik. Leipzig 1839. I. 135.

[4]) Vgl. Schiwietz 204 f.

[5]) In dem 16. Apophthegma (Migne XXXIV 247) heisst es: Μακάριος ὁ μέγας ἔλεγε τοῖς ἀδελφοῖς ἐν τῇ Σκήτει, ὡς ἀπέλυε τὴν ἐκκλησίαν, κτλ.

heiligmässigen und als Homilet hochverehrten Mönche Aegyptens verfasst worden sind. Die Handschriften nennen diesen Verfasser Makarius. Trotz des Mangels einer literarhistorischen Beglaubigung ist es wenigstens höchstwahrscheinlich, dass der Makarius genannte Verfasser der Homilien und Briefe identisch ist mit jenem heiligmässigen und hochverehrten Mönchsvater und Homileten, welcher nach dem Zeugnis der kirchengeschichtlichen Quellen die sketische Wüste bewohnte und unter dem Namen „Makarius der Aegypter“ oder „Makarius der Grosse“ bekannt ist.

Erster Teil.

Mystische Elemente in der hellenischen, jüdischen und christlichen Gedankenwelt vor Makarius.

I. Die psychologische Eigenart der Mystik im allgemeinen.

Die Mystik ist eins der dunkelsten und schwierigsten Probleme der Psychologie und der Religionsgeschichte. Die etymologische Ableitung des Wortes führt uns zum Begriff des Geheimnisvollen. Und in der Tat, die Mystik öffnet der in Erwartung gespannten Seele die Pforten einer geheimnisvollen Welt, führt sie ein in geheimnisreiche Zusammenhänge, welche sie mit Gott und Welt verknüpfen. Und weil das Geheimnisvolle mit seinem eigenartigen Zauber nicht bloss den Intellekt erfasst, sondern heiliges Schauern, Ehrfurcht und Hoffnung, Freude und Wonne über die ganze Seele ausgiesst, so ist die Mystik nicht Sache des ruhigen, klaren Denkens, sondern Lebensinteresse der ganzen innern Persönlichkeit. Sie ergreift das gesamte geistige Wesen des Menschen und lässt sein reiches Gemütsleben in tausend Stimmungen variieren.

Mystisch wird die Atmosphäre einer jeden Seele, welche sich ihrer selbst, ihres wahren Wertes bewusst wird. Sie empfindet — und alte Traditionen oder heilige Offenbarungen mögen sie bestärken — dass in ihr etwas lebt, welches grösser und dauernder ist als die gewöhnliche, wandelbare Welt. Sie fühlt die innere Spannung zwischen sich und ihrer Umgebung, zwischen Ideal und wirklichem Leben, und ihre Ahnung wird immer mehr zur Gewissheit, dass sie selbst dem Höchsten, dass sie Gott verwandt ist. Das Höchste aber ist notwendig Geheimnis, und dieses Geheimnis wirkt auf die mystische Seele mit unwiderstehlichem Reize. Der ganze innere Mensch mit seinem phantasiereichen Denken, seinem seligen Hoffen, seinem wonnevollen Lieben geht in die Betrachtung dieses höchsten Geheimnisses auf. Die Seele will und muss es erfassen, es sich zu eigen machen, sich zu ihm erheben, und wenn der Mystiker konsequent bleibt und die höchste Stufe

mystischen Lebens ersteigt, dann fühlt er in sich kein irdisches Verlangen mehr (ἀπάθεια), er wähnt sich seiner äussern Umgebung entrückt (ἔκστασις) und schwelgt wonnetrunken im beseligenden Genusse des göttlichen Geheimnisses (ἀνάπαυσις). Göttliches Licht überstrahlt die Seele (φωτισμός). Gott selbst enthüllt ihr unaussprechlich tiefe Geheimnisse (ἀποκαλύψεις). Sie schaut den Unsichtbaren und erfasst den Unerfasslichen. Denn während er die mystisch-begnadete Seele zu sich heranhebt, senkt er sich gleichzeitig in sie hinab, und sie gehen den innigsten Bund ein (ἕνωσις, ἅπλωσις, γάμος), der zwischen Gott und Geschöpf denkbar ist. So erreicht die Seele das Ziel ihrer Sehnsucht: sie wird vergöttlicht (θείωσις).

Dies etwa ist die Grundstimmung, welche jede höher entwickelte Mystik durchzieht; es ist die psychologische Stimmung, mit welcher der Mystiker einer Religion oder Religionsphilosophie gegenübersteht. Im Rahmen einer religiösen Lebensanschauung schafft die mystische Seelenrichtung sich ihren individuellen Ausdruck, ihr eigenartiges System, indem sie gewisse religiöse Wahrheiten mit Nachdruck erfasst, ihnen ein besonderes Relief gibt und dann von diesen Kulminationspunkten aus einen mystischen Schleier über das ganze Gebiet ihres religiösen Denkens und Empfindens breitet. Sollen diese Kulminationspunkte der Mystik herausgehoben werden, so sind es:

I. die Anschauung vom Werte der Menschenseele, ihrer göttlichen Herkunft, ihrer geistigen Konstitution, dem erhabenen Ziele ihrer Vergöttlichung;

II. die Vorstellung des unerfassbar grossen und gütigen Gottes, der ein Mittel findet, sich der Seele zu offenbaren und mit ihr sich zu vereinigen, wobei gewöhnlich auch die Gottentfremdung durch einen Sündenfall und die Erlösung der Seele in mehr oder minder mystischer Beleuchtung erscheinen.

Die bestimmte Ausgestaltung der Mystik hängt in jedem einzelnen Falle ab einerseits von der Stimmung des Individuums und anderseits von der grössern oder geringern Eignung seiner religiösen Vorstellungen für eine mystische Betrachtungsweise. Die klare Bestimmung dessen, was im einzelnen mystisch sei und was nicht, ist gradezu unmöglich. Alle bisherigen Versuche, eine erschöpfende Definition der Mystik zu gewinnen, mussten scheitern, weil uns ein Ueberblick über die ganze Geschichte mystisch religiöser Sehnsucht noch nicht gegeben ist, und darum immer nur vereinzelte Epochen

der Mystik uns Elemente zum Aufbau einer Definition gewähren können.

Unserer Untersuchung liegt die Auffassung zu Grunde, dass die Mystik eine eigentümliche psychologische Art ist, in welcher das Individuum sich seines geistigen Wesens und seiner Verwandtschaft mit Gott dunkler oder klarer, aber in einer Weise bewusst wird, dass die Sehnsucht nach seinem Lebensziel sein ganzes seelisches Leben erfasst und zu einer besonders lebendig empfundenen Einheit mit Gott emporhebt.

II. Die Anfänge christlich-mystischer Theologie.

Jede Religion, die nicht eines geistigen Gottesbegriffs ermangelt, kann Objekt einer mystischen Betrachtungsweise sein, wenn auch die eine Religion derselben eine günstigere Seite bietet als die andere.

Die christliche Religion leiht in ihrer Lehre von der Ebenbildlichkeit der Menschenseele mit Gott, in der Tatsache der Menschwerdung Gottes um der gefallenen Seele willen und in der Lehre vom Berufe des Menschen zur Gotteskindschaft überaus wirksame Motive zur Förderung mystischer Art. Mystisches Empfinden der neuen Glaubenswahrheiten hat schon den hl. Schriften des Paulus und Johannes an manchen Stellen ihr eigenartiges Kolorit gegeben, und im Laufe späterer Jahrhunderte hat sich im Schosse des Christentums ein reiches und edles, mystisches Leben entfaltet.

Wie die Religion die Theologie erzeugt und in derselben ihrem eigenen Gehalte eine systematische Gestaltung gibt, so hat auch die christliche Mystik sich ihre Theologie geschaffen, d. h. sie hat der von ihr mystisch erfassten und gruppierten christlichen Gedankenwelt einen organisch-systematischen Ausbau gegeben. Sachlich und historisch betrachtet hat sich diese Entwicklung nach einer doppelten Richtung hin vollzogen.

Das mystische Verlangen nach Erkenntnis des Geheimnisvollen, des unendlich reichen, göttlichen Wesens führte zum Ausbau der spekulativen Seite der mystischen Theologie. Daneben gestaltete sich eine praktisch-mystische Theologie aus als Anleitung, wie die Seele mittels der Aszese zur mystischen Erhebung und zur Vereinigung mit Gott gelangen könne.

Ihrem Ideal nach müsste eine christlich-mystische Theologie beide Zweige in organischer Weise miteinander ver-

binden, alle mystischen Vorstellungsreihen aus den Werken christlicher Mystiker erheben und die ganze mystische Gedankenwelt der bisherigen christlichen Jahrhunderte von einem beherrschenden Standpunkte aus erfassen, durchdringen und organisch-systematisch gestalten. Bis zu diesem Ziel ist noch ein weiter Weg.

Die geschichtliche Betrachtung der mystischen Theologie hat gewöhnlich erst bei den Werken des Ps. Dionysius Areopagita eingesetzt. Hier sah sie eine mystische Theologie zum ersten Male fertig auf den Plan treten. Und doch hat innerhalb des Christentums dem Werke des Areopagiten eine Entwicklung zur Mystik vorangehen müssen, so sehr man auch den Einfluss der neuplatonischen Mystik des Proklus auf ihn betonen mag.[1]) Langsam hat sich zugleich mit der Entwicklung der christlichen Theologie überhaupt dieser Prozess vollzogen. Zuerst erhielten einzelne Gedanken der christlichen Lehre ihre mystische Pointierung; dann wurden allmählich ganze Gedankenkomplexe in eine mystische Beleuchtung gerückt. Doch hat die Einzelforschung diesen ersten Symptomen christlich-mystischer Theologie noch nicht genügend Rechnung getragen. Vielleicht ist Harnack der einzige, der in seiner Dogmengeschichte[2]) gelegentlich auf das früheste Auftreten mystischer Ideen in der christlichen Lehrentwicklung aufmerksam gemacht hat.

Erst im 4. Jahrhundert begegnen wir einer, wenn auch noch nicht geschlossenen, mystischen Gesamtvorstellung in den Werken des Makarius, welche ohne Zweifel älter sind als die Schriften des Ps. Dionysius. Die mystische Fassung und Auslegung christlicher Lehrgedanken nimmt dort einen solchen Raum und eine solch beherrschende Stellung ein, dass man Makarius füglich den 1. Mystiker nennen kann.[3])

Ps. Dionysius und Makarius, die beiden frühesten Vertreter einer ausgesprochen mystischen Richtung, möchte man sich geistig nahe verwandt denken. Und doch stehen sie sehr weit auseinander. Beide haben die gleiche Heimat Aegypten; aber der eine lebt in der geistigen Metropole des

[1]) Vgl. Koch, Ps. Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, in den „Forschungen z. christl. Lit.- und Dogmengesch." Bd. I. Heft 2—3, Mainz 1900.

[2]) 3. Aufl. I. 142, 158 ff, 367 ff, 528 ff, 605—615, 744—748. II. 52, 142—144, 163—167, 468—470 u. a.

[3]) Löbe, S. 56. — Bardenhewer (Patrologie [2] S. 232) „gilt der Verfasser insbesondere als hervorragender Vertreter der frühesten kirchlichen Mystik."

Landes, in Alexandrien, stark beeinflusst von der philosophischen Zeitströmung, der neuplatonischen Spekulation eines Proklus, der andere lebt als Eremit in der Einsamkeit einer Wüste, nicht ungebildet, nicht unberührt von griechischer und alexandrinischer Weisheit, aber im tiefsten Grunde Mystiker aus Einsamkeit, aus edler Weltentsagung und hochgestimmter Gottesliebe. Ps. Dionysius wird Begründer der christlich-mystischen Spekulation, versenkt sich mit philosophischer Erudition in die unergründlichen Tiefen des göttlichen Wesens, zieht aber auch das ganze hierarchische und kultische Leben der Kirche, wie es ihm in der kirchlichen Metropole Aegyptens entgegentritt, in seine Gedankenwelt.

Aus Makarius Schriften „weht den Leser sogleich eine andere Luft an". [1]) Hier sucht er vergebens nach den Tiefen der Spekulation über göttliche Geheimnisse, vergebens nach einer Verwertung der Sakramente und des Kultus im Dienste der Mystik. „Den öffentlichen Schauplatz der Kirche sieht er aus der Entfernung. Aus der Mitte des kirchlichen Organismus und seiner Hilfsmittel finden wir uns in die Einsamkeit eines mit sich selbst ringenden, nach Gott trachtenden Gemütes versetzt". [2])

So wird Makarius der erste Vertreter der auf Aszese fussenden praktisch-christlichen Mystik und ihrer Theologie.

III. Die ältesten mystisch-christlichen Gedankenreihen in ihrer Beziehung zur griechischen Philosophie und zum Alten Testament.

Wie bereits erwähnt wurde, hat die Einzelforschung sich noch nicht mit der anfänglichen Entwicklung mystischer Gedanken auf dem Boden des Christentums beschäftigt. Auch diese Blätter können nicht den Versuch wagen, eine solche Lücke auszufüllen. Ohne den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, wollen sie nur einen Rückblick auf frühere Entwicklungsstadien des mystischen Denkens versuchen, um dadurch zum bessern Verständnis der Mystik des Makarius beizutragen.

Ein Zurückgreifen auf die vorchristliche, griechische Spekulation ist dabei unerlässlich. Denn seitdem im Gnostizismus eine mit einzelnen christlichen Ideen arbeitende

---

[1]) Gass, Die Mystik des Nikolaus Cabasilas vom Leben in Christo. Greifswald 1849. S. 53.

[2]) Ebenda.

Theologie zum ersten Male auf den Plan getreten war mit dem kühnen Versuche, christliche Lehren einem System einzufügen, Glauben und Wissen, Christentum und Philosophie miteinander zu versöhnen, wurde die griechische Spekulation in weitgehendem Masse zum formellen, ja zuweilen selbst zum materiellen Ausbau des christlichen Lehrgebäudes verwendet. Besonders die Metaphysik Platos und die Ethik der Stoa fanden durch das Zwischenglied jüdisch-alexandrinischer Religionsphilosophie ihren Weg in die christliche Theologie und liehen ihren Ausdruck mancher verwandten christlich-theologischen Auffassung.

Auch die Anfänge der christlich-mystischen Theologie stehen unter jenem Einfluss griechisch-mystischen Denkens. Darum können sie nur dadurch ihre richtige Einschätzung erhalten, dass man sie in das Licht hineinrückt, welches von der griechisch-mystischen Philosophie her auf sie fällt.

1. Das Mystische im Mysterienwesen.[1])

Den Ausgangspunkt unserer Untersuchung bildet das griechisch-heidnische Mysterienwesen, einmal weil in ihm eine ausgesprochen mystische Stimmung vorwaltet, dann auch, weil die spätere mystische Philosophie wenigstens zu einem gewissen Teile Elemente sowohl als Termini dorther entlehnt hat.

Mystik ist ein Sichbewusstwerden der geheimnisvollen Zusammenhänge, durch welche der Mensch, die Seele, mit Gott und Welt verbunden ist. Aber solange das philosophische Denken eines Volkes noch nicht entwickelt ist, und die Mystik noch einer niederen Stufe angehört, solange wird auch dieses geheimnisvolle Erwachen der Seele noch Ahnung und Verlangen bleiben und in der Sphäre der Phantasie und des niedern Gefühlslebens sich bewegen; solange wird die Mystik auf das Denken verzichten und sich mit einer Stimmung, einer innern Erfahrung begnügen, vielleicht auch zu einer Ekstase führen, welche rein physiologischer Art ist. Nicht anders ist es im griechischen Mysterienwesen. Dasselbe will nicht die Menschenseele einführen in die Erkenntnis des un-

[1]) Vgl. J. Döllinger, Heidentum u. Judentum. Regensburg 1857. S. 108—180. — G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum. Göttingen 1894 S. 1—33. — G. Wobbermin, Religionsgesch. Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen. Berlin 1896. — O. Willmann, Gesch. d. Idealismus. Braunschweig 1894. I. 33—46.

endlichen göttlichen Inhalts, sondern will nur die Seele heben und berauschen durch einen geheimnisvollen Kultus.

Gegenstand desselben ist gewöhnlich die Vergötterung der Naturkräfte, die Verherrlichung der geheimnisvollen Beziehungen zwischen dem Menschen und der segenspendenden Natur. Man denke nur an die berühmten Mysterien des Dionysius oder an die Eleusinien der Kore. Hier nehmen die Kräfte der Natur Gestalt an; sie werden Götter, nicht Götter, welche eine unendliche Hoheit vom Menschen trennt, sondern chthonische Götter, die als Menschen, als Helden, gross an Fehlern und gross an Tugenden, über die Erde gewandelt sind, bis sie im Olymp Aufnahme fanden. Die griechische Religion kennt überhaupt keinen wesentlichen Unterschied zwischen Göttern und Menschen.

Grade hier in den Kulten der Mysterien, wo die Gottheit dem Menschen im Schauer des Geheimnisses nahetritt, ist der Boden für die mystische Stimmung bereitet; hier fühlt der Mensch seine Verwandtschaft mit den Göttern, den höhern Wesen. Dem Gotte seines Kultus ähnlich zu werden, der ihm im Erdenleben selbst ähnlich war, ist der Beruf, die praktische Aufgabe des Mysten. Der Beruf zur Gottähnlichkeit wurzelt in der Tatsache, dass der Mensch ein Nachbild Gottes ist. Auch die Götter waren Menschen, und die Samothraker nannten — vielleicht war es ein dumpfer Nachklang der Urtradition — den Gott ihrer Mysterien Adam. [1])

Wie das Mysterienwesen die Gottebenbildlichkeit, das Ursprungsverhältnis des Menschen zu Gott genauer bestimmt, ergibt sich aus einer eigenartigen Symbolik dieses geheimnisvollen Kultus, und hier zeigt sich auch der erste Einfluss philosophischen Denkens. „Das Einsenken des Lebens in den empfänglichen flüssigen Urstoff fasst die Mysterienlehre als ein Abprägen eines Siegels oder Stempels. In einem orphischen Hymnus wird Pan, hier Apollo gleich gesetzt, gepriesen, weil er den prägenden Stempel der ganzen Welt hat.“ [2]) So sind Gott, Weltall und Mensch in eine geheimnisvolle ontologische Beziehung gebracht. Es ist die Grundlage für die Symbolik geschaffen, welche für die Folgezeit die Mystik wie ihr Schatten begleitet. [3])

[1]) Vgl. Willmann I 36. — Es darf vielleicht hier schon daran erinnert werden, dass auch die Gnostiker, speziell die Valentinianer, den Anthropos in die himmlische Ogdoas versetzten.

[2]) Willmann I 40.

[3]) Auch der altchristl. Mystik, den Gnostikern, den Alexandrinern wie dem Makarius ist die symbolische Auffassung geläufig, dass alles,

Dieses ontologische Verhältnis zu Gott ist nun auch die Unterlage des mystischen Aufstrebens. Der Gottheit ähnlich zu werden ist die praktische Aufgabe der Mysterien. Die Art aber, wie die Mysterien dieses Ziel erreichen, unterscheidet sich noch wesentlich von den Mitteln, durch welche die spätere Mystik zur Gotteinigung gelangte. Die Mysterien erstreben nicht die intellektuelle Gotteinigung durch die Erkenntnis des unendlichen Inhalts der Gottheit; sie wollen auch nicht in ausgesprochener Weise die Einigung des menschlichen Willens mit Gott durch die sittliche Erhebung über die niedere Welt. „Ihre religiöse Wirkung erzielen sie vielmehr grossenteils dadurch, dass sie auf das religiöse Gefühl und die Phantasie der Feiernden einwirken und dieselben in eine ganz besondere Stimmung versetzen. . . . Dies gilt nicht nur von den orgiastischen Feiern, deren Teilnehmer durch ekstatischen Enthusiasmus „„des Gottes voll““ zu werden suchen, sondern von den Mysterien überhaupt.“ [1]) — Zwar beschränkt sich das Mysterienwesen nicht auf die Pflege dieser mystischen Stimmung. Es hat auch einen eschatologischen Zweck: in den Mysterien, besonders in den Eleusinien, lebte der Unsterblichkeitsglaube, der Glaube an ein glückliches Leben für die Eingeweihten, fort.[2]) Zwischen diesen und den Uneingeweihten zieht das Mysterienwesen eine scharfe Grenze. Der Eingeweihte ist der Vollkommene, der richtig sein Lebensziel, die Gottheit, erfasst und nach dem Tode in ein dauerndes Glück eingeht. Τελετή ist nicht bloss der Aus-

---

was in der obern Welt sich vollzieht, in der irdischen Welt seine Nachprägung erhalte, dass der Alte Bund in allen Stücken nur ein Τύπος des Neuen Bundes sei. Besonders interessant ist die Art, wie die jüdische Mystik in der Kabbalah den Menschen als eine Nachbildung Gottes erklärt. „Die Gestalt des Menschen ist das Abbild alles dessen, was im Himmel droben und drunten auf Erden ist; darum hat der Alte der Alten sie zu einer eigenen Gestalt gewählt.“ (A. Franck „Die Kaballa od. d. Rel. Phil. der Hebräer. Aus dem Französ. übers. v. A. Gellinek. 1844. S. 130. Ich zitiere nach Willmann I 188, weil mir Franck nicht zugänglich war.) „Wenn ein Mensch empfangen wird, so sendet der Heilige — Gepriesen sei er! — eine menschenähnliche Gestalt hernieder, welche das Gepräge des göttlichen Stempels hat. Wäre es dem Auge zu schauen erlaubt, so würden wir ein Gebilde wahrnehmen, einem Menschengesichte ähnlich, und nach ihm werden wir gezeugt. Dieses Bild empfängt uns, wenn wir in die Welt eintreten, es entwickelt sich mit uns, wenn wir wachsen; es begleitet uns, wenn wir von der Erde abtreten. Dieses Bild ist ein himmlisches Wesen.“ Willmann I. 188.

[1]) Anrich 32. f.

[2]) Vgl. Döllinger 175.

druck für Einweihung, sondern auch für Vollkommenheit.[1]) Die Folgezeit modifiziert in etwas diese Scheidung, welche bei (Plato und) der Stoa noch mehr ethische Bedeutung hat, dann aber ethisch-mystisch erfasst wird. Es ist sozusagen derselbe Unterschied zwischen dem σοφός und dem φαῦλος, zwischen dem πνευματικός (γνωστικός) und dem ὑλικός (ἰδιώτης), dem ἄνθρωπος ἐπουράνιος und dem ἄνθρωπος χοϊκός. Plato und die Stoa, die Alexandriner und Makarius stehen hier auf demselben Boden mit dem antiken Mysterienwesen.

Innerhalb des Kreises der Eingeweihten selbst findet sich schon im Mysterienwesen eine stufenförmige Entwicklung ausgebildet. Aehnlich wie seit Ps. Dionysius die mittelalterliche Mystik einen dreifachen Weg, den der Reinigung, der Erleuchtung und der Einigung kennt, so lassen sich auch die Vorgänge bei der Mysterienfeier auf drei zurückführen: auf die κάθαρσις, die μύησις und die ἐπόπτεια. Die κάθαρσις bestand in der Enthaltung von verunreinigend geltenden Speisen, vom geschlechtlichen Verkehr und in der Sühne der frühern grössern Vergehen, die μύησις in geheimnisvollen Zeremonien, welche die Phantasie des Menschen immer mehr gefangen nehmen sollten, die ἐπόπτεια in einer mit Gesängen und Tänzen verbundenen, von formelhaften Sprüchen begleiteten dramatischen Darstellung der heiligen Kultsage.[2]) „Alles zielte darauf ab, die Ekstase, den hl. Wahnsinn, zu erzeugen, in dem sich der Begeisterte der leiblichen Schranken enthoben und mit dem Gott und seiner Geisterschar eins fühlte.“[3])

Das Gesamturteil über das Mysterienwesen lässt sich etwa so zusammenfassen: es liegt im Mysterienwesen tatsächlich eine ausgesprochene Erscheinungsform griechischer Mystik vor, aber sie ist noch keine philosophisch vertiefte oder aszetisch normierte, sondern eine niedere religiöse Mystik, welche die Phantasie und das niedere Begehrungsvermögen durch äussere geheimnisvolle Eindrücke zu bannen vermag.

Wir durften an dieser Erscheinung nicht vorübergehen, weil das alte Mysterienwesen in Sache und Ausdruck die im 5. vorchristlichen Jahrhundert beginnende philosophische Mystik nicht unerheblich beeinflusst hat.

---

[1]) Vgl. Willmann I 200.

[2]) Vgl. Anrich 30 f.

[3]) Anrich 14.

2. Die philosophische Mystik bei Plato.[1])

Gegenüber dem Mysterienwesen bedeutet die philosophisch erfasste Mystik eine grandiose Erhöhung. Die mystische Stimmung, die dort einem ahnungsvollen Drange entstammte, den man nicht analysierte, wird jetzt die Begleiterscheinung, ja das Resultat philosophischen Denkens. Und zwar finden wir diese Mystik gleich zu Anfang so tief philosophisch erfasst und so innerlich ins philosophische Denken hineinverwoben, dass die nachfolgenden griechischen Denker diese mystische Philosophie wohl weiter spezialisieren, nicht aber innerlich vertiefen konnten.

Der erste grosse Mystiker im Philosophenmantel ist Plato. Zwar ist er nicht völlig originell. Pythagoras, der Symboliker, der alles auf die Zahl, wie Plato auf die Idee zurückführte, hatte es bereits ausgesprochen, dass der Mensch „bewurzelt in Gott und aus ihm entsprossen" zur Einheit mit Gott zurückkehren müsse, zur ὁμιλία πρὸς τὸ θεῖον.[2]) Die Mittel zu diesem Ziele hatte auch er schon auf ethischem Gebiete, im Streben nach Wahrheit, Vergeistigung und Erkenntnis, sowie in der Bewältigung der sinnlichen Triebe, gesucht.

Aber Plato ist doch der erste, welcher systematisch eine Gedankenwelt schafft, die in ihrem Grundton ausgesprochen mystischer Art ist. Wenn sie auch lichtvoll und hocherhaben über den dunklen und dumpfen Niederungen der Mysterienstimmung schwebt, so hat doch die gleiche Zauberkraft beiden Welten ihr Dasein gegeben. Aus der μανία, dem Drängen der begeisterten Menschenseele, entspringt auch Platos philosophische Mystik.[3]) Der philosophische Trieb, die Vorbedingung aller Philosophie, ist kein theoretischer Erkenntnistrieb. Plato bestimmt ihn als Eros, als Zeugungstrieb zur praktischen Verwirklichung der Wahrheit.[4]) Die philosophische Liebe drängt zur wissenschaftlichen Betrachtung, die wissenschaftliche Erkenntnis steigert wiederum die philosophische Liebe. Im Grunde ist es ein Drang, die μανία des „Endlichen, sich zur Unendlichkeit zu erweitern, sich mit ewigem und unvergänglichem Inhalt zu erfüllen, ein Dauerndes zu erzeugen".[5])

---

[1]) Döllinger, Heidentum und Judentum. 279—300. — Ueberweg, Grundriss d. Gesch. der Philosophie. 1886. I[7] 152—177. — Willmann, Gesch. d. Idealismus. I 366—454.

[2]) Willmann, Gesch. d. Idealismus. I 316.

[3]) In Platos Munde bedeutet μανία hier nicht Wahnsinn oder Raserei, sondern Begeisterung.

[4]) Vgl. Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen. II[3] 1,511.

[5]) Zeller II 1,512.

„Wenn die Erinnerung an die Urbilder, welche die Seele in ihrem überirdischen Dasein geschaut hat, beim Anblick der diesseitigen Abbilder wieder in ihr erwacht, so wird sie von staunendem Entzücken ergriffen, sie kommt ausser sich und gerät in Begeisterung,[1]) und eben hierin, in dem überwältigenden Gegensatz der Idee gegen die Erscheinung, liegt der letzte Grund für jene Verwunderung, welche nach Plato der Anfang der Philosophie ist.“[2]) Es gilt für die Seele, auf Grund ihres erhabenen Ursprungs eine höhere Welt zu gewinnen, und weil Plato wie keiner vor ihm die Höhenlage des Geistigen über den wandelbaren, irdischen Dingen zu beurteilen weiss, darum vertieft sich für ihn zugleich das Geheimnis des Unendlichen, darum steigert sich mit Gewalt der Drang der Menschenseele nach Erfassung dieser höhern Werte, nach Vereinigung mit Gott.

Die Präexistenz der Seele gibt der platonischen Mystik ihren eigenartigen Hintergrund. Von ihrem vorweltlichen Dasein her trägt die Seele bereits eine ganze mystische Welt, die Welt der Ideen, in sich. Sie braucht diese nur zu reproduzieren, um zur höchsten mystischen Vollendung des Lebens zu gelangen. Die Ideen sind die objektiven, ewigen, geistigen Urbilder, nach denen Gott die sinnfälligen Dinge schafft. Sie sind die Τύποι, die Siegel, die Prägstöcke der Dinge,[3]) sind wohl dasselbe, was Σφραγίς in dem Mysterienwesen bedeutete. Die Einzeldinge nehmen an den Ideen durch Nachahmung derselben (μίμησις, ὁμοίωσις) teil, und obschon die Ideen absolut für sich existieren, haben sie doch mit den Einzelwesen Gemeinschaft (κοινωνία).[4]) Alle Ideen gruppieren sich um die eine höchste Idee des Guten, um Gott, von dem ein Funke auch in den Menschen übergegangen ist.

Uebertrug Plato diese Begriffe und Bezeichnungen auf das Verhältnis der einzelnen Seele zur Idee des Guten, dann war das System seiner Mystik in ihren Grundzügen festgestellt. So ist denn die Seele nach Platos Anschauung ein Abbild der Idee des Guten (ὁμοίωμα θεοῦ) und zur Gemeinschaft mit Gott (κοινωνία, ἐξομοίωσις τῷ θεῷ) bestimmt. Die Parallele mit Genesis I, 26: „Lasst uns den Menschen machen nach unserm Bild und Gleichnis“ ist hier so auffallend, dass Philo und

[1]) Phaedrus 244 A ff.

[2]) Zeller [3]II. 1,511. Vgl. Theaet. 173 C ff.

[3]) Willmann I. 369.

[4]) Vgl. Ueberweg [7]I. 153.

Klemens von Alexandrien sie nur durch die Annahme erklären können, Plato habe die hl. Schrift benutzt.[1])

Die Bildung der Menschenseele nach dem Bilde Gottes ist also bei Heiden und Juden Grundlage ihrer Mystik. Sie ist auch für Makarius Ausgangspunkt seiner Gedanken.

Von der Erschaffung der Seele nach Gottes Bild kann man freilich im System Platos nicht reden. Er pantheisiert. Gott hat einen Funken seiner göttlichen Substanz in die Seele gelegt. Gott selbst manifestiert sich in allen Seelen, wenngleich in verschiedener Weise. In ihrem vorzeitlichen Dasein lebte die Seele in der Anschauung der Ideen, vor allem der Idee des Guten (Gottes). Weil sie aber, wie der Dialog Phaedrus lehrt, nicht die Kraft hatte, die Anschauung Gottes in sich festzuhalten, darum sank sie zum Irdischen und damit zum Bösen herab und wurde zur Strafe in den Leib verbannt. Hier aber kann und soll sie sich der vorher erfassten Ideen erinnern, soll sich über das Sinnliche erheben und in der Kontemplation der Ideen fortschreiten. Erkennen und Wissen ist der Seele höchster Beruf. Darin besteht auch ihre Seligkeit.[2])

Für Plato fällt also die Vergöttlichung in die intellektuelle Ordnung. Nicht als ob die Hingabe an Gott und das Emporsteigen der Seele zu ihm nicht ethischer Art wäre: aber Tugend ist bei ihm — und darin ist er Sokratiker — eben Wissen. Der gottsuchende Mystiker wird zum Weisen (σοφός). Das Bild, welches Plato in seiner „Republik" von ihm entworfen hat, ist allen folgenden griechischen Denkern, den Stoikern und Philo, den Gnostikern wie ihren Gegnern als das Ideal des Menschenwesens lebendig geblieben.

Plato ist nicht bloss nüchterner Dialektiker, sondern ein allseitig harmonischer Geist, und wenn sein Denken zur Anschauung der Wahrheit sich aufringt, dann schwingen alle Saiten seiner reichen, zarten Seele. Sein Erleben der Wahrheit steigert sich bis zur Ekstase. Während aber der Myste ob seines orgiastischen Tobens körperlich zusammenbricht und in phantastische Ekstase verfällt, ist bei Plato die Verzückung ein geistiges Schwelgen der übervollen Seele in höchster Erkenntnis. Diese ist aber — und da findet sich das mystische Hinübergleiten vom Erkennen zum Schauen — nicht das Resultat dialektischen Denkens, „sondern un-

[1]) Vgl. de Faye, Clément d'Alexandrie. Paris 1898. S. 264.

[2]) Vgl. Ueberweg [7]I 174. πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα· φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. Theaetet 176a (Ed. Stallb.)

mittelbare Intuition, in der das Göttliche plötzlich vor der Seele aufleuchtet, wie die Statuen vor den Festgenossen in der Mysteriennacht.“ [1]) „Darum wird von Plato in deutlicher Anspielung auf die Mysterien dieser Zustand als ein ἐνθουσιάζειν und κορυβαντιᾶν bezeichnet, [2]) und das Erreichen dieses letzten Zieles der Philosophie als eine Einweihung in epoptische Mysterien beschrieben. [3])“

Die Bedeutung Platos für die Entwicklung des mystischen Denkens liegt kurz gesagt darin, dass er dem mystischen Drange der Menschenseele, den das Mysterienwesen nicht analysierte, sondern mechanisch zu befriedigen suchte, philosophisch seine Berechtigung zuerkannte und seine hohe ethische Bedeutung gab, indem er die Würde des Geistes und seine Bestimmung zur Verähnlichung mit Gott proklamierte, in einer dialektisch und ästhetisch so vollendeten Form, dass er auf Jahrhunderte hinaus die Geister in seinen Ideenkreis gebannt hat.

3. Stoa und Mystik.

Es mag befremden, dass hier die Stoa folgt. Das geschieht nicht deshalb, weil sie selbst mystischen Schwung hätte, sondern weil zahlreiche Elemente der Stoa, besonders der stoischen Ethik in der Folgezeit als geistiges Gemeingut in den Dienst der mystischen Eigenart traten.

Die Stoa selbst bietet für die Entwicklung mystischer Stimmung keinen günstigen Boden. Zwar ist sie ein pantheistisches System, und der Pantheismus, der die Menschenseele aus Gottes Substanz emanieren lässt, scheint auf den ersten Blick für eine mystische Auffassung durchaus geeignet zu sein. Aber der stoische Pantheismus ist materialistischer Art. Alle Dinge, Gott und die Seele nicht ausgenommen, sind Körper; selbst die Tugend ist Bewegung der Materie, so fein dieselbe auch gedacht sein mag. Durch diesen Materialismus ist der ganzen Gedankenwelt der Stoa eine so realistisch-praktische Lebensrichtung gegeben, dass der mystische Schwung der Seele dabei erlahmen muss. Der Stoiker soll nicht betrachten, sondern handeln. Das ethische Ziel des stoischen Weisen ist die ἀπάθεια, er hat sich infolge seiner Selbstbeherrschung so sehr in der Gewalt, dass er für alles Irdische, für jedes Leiden und jede Leidenschaft unempfänglich ist. Das stoische Selbstbewusstsein geht darin so weit,

[1]) Anrich, Das antike Mysterienwesen 63.

[2]) Phaedr. 294 d, Symp. 215 e. (Ed. Stallb.)

[3]) Symp. 209 e. (Ed. Stallb.). Siehe Anrich 63.

dass es den Weisen sogar über die Götter selbst stellt, weil diese von Natur die ἀπάθεια besitzen, der Weise sich aber diese Tugend durch eignen Kampf errungen hat.

Für die spätere Mystik ist der stoische Begriff der ἀπάθεια sehr bedeutungsvoll geworden; sie wurde ein besonderer Vorzug der gottsuchenden Seele auf der höchsten Stufe mystischer Erhebung. Blieb dabei die Idee der ἀπάθεια inhaltlich ziemlich unverändert, so hörte die ἀπάθεια doch auf, allein die Folge selbstbewussten, ethischen Ringens zu sein, sie wird in der christlichen Mystik zur Gnade, zum Lohn, zum besondern Ausdruck göttlichen Wohlgefallens.

Auch in der formellen Entwicklung der Mystik lässt sich der Einfluss stoischer Art erkennen. Bei ihrer praktischen Lebensrichtung suchten die Stoiker in enger Beziehung zur Volksreligion zu bleiben. Deshalb legten sie den alten Mythologien ihre eigenen Gedanken unter, indem sie dieselben allegorisch erklärten.[1]) Von Zenon, dem Vater der Stoa, sagt Klemens von Alexandrien: „Es heisst, er habe einiges geschrieben, was er den Schülern erst zu lesen gab, wenn er erprobt hatte, dass sie echte Philosophen seien.“[2]) Bei Philo, den Gnostikern und den Alexandrinern begegnet uns die gleiche Erscheinung wieder: die Anwendung der Allegorese, um die Fortgeschrittenen in den geheimen Sinn einer Lehre einzuführen.

Für das Verständnis der Mystik des Makarius ist der Stoizismus noch aus einem andern Grunde von grösster Bedeutung. Merkwürdigerweise nämlich hat der sketische Mönch den stoischen — ich will nicht sagen Materialismus, aber — Realismus materiell und formell zur Lösung der Schwierigkeiten seines mystischen Systems benutzt. Nach dieser Richtung lässt sich Makarius nur noch mit einem einzigen Kirchenschriftsteller der alten Zeit, mit Tertullian, vergleichen. Die stoische Naturphilosophie ist für die Mystik des Makarius so grundlegend, dass sie später noch eine besondere selbständige Behandlung finden soll.

4. Die Mystik Philos.

Philo[3]) selbst ist eine mystisch reich veranlagte Natur, welche in wiederholten Ekstasen sich zur höchsten Kontemplation erhob. Seine Eigenart besteht in der Verbindung und Ausgleichung jüdischen Offenbarungsglaubens mit heid-

[1]) Vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes [3]III 545, Anm.

[2]) Strom V, 681 ed. Potter.

[3]) Zeller Ed., Die Philosophie der Griechen. [3]III, 2., 338—418.

nischer Philosophie vermittels allegorisierender Auslegung des Alten Testamentes. Auf ihn, den besondern Verehrer Platos, übt alles Mystische einen eigentümlichen Reiz aus.

Mit allem Nachdruck betont Philo Gottes Transzendenz. Gott ist das unendliche, höchste Wesen, das mit dem Niedern gar nicht in Berührung kommt. „Die Transzendenz seines Gottesbegriffs selbst (aber) ist nicht aus dem Streben hervorgegangen, jede Beziehung des Menschen zur Gottheit abzubrechen, sondern vielmehr aus dem entgegengesetzten: Die Gottheit, welche der Mensch in sich selbst und in der Welt nicht zu finden wusste, jenseits alles Endlichen zu ergreifen.“ [1])

Hier liegt das Ziel seiner Mystik. Die ontologische Kluft zwischen Gott und Mensch wird durch Mittelwesen ausgefüllt, deren höchstes der Logos ist. Zwar hatten schon die Stoiker die Lehre von den platonischen Ideen in die Vorstellung umgebildet, dass dieselben λόγοι, d. h. wirkende Kräfte seien. Aber bei Philo erhält der Ausdruck einen besondern Sinn. „Zu der Welt verhält sich der Logos teils, wie das Urbild zum Abbild, teils wie die Kraft zur Erscheinung. Wie Gott sein Urbild ist, so ist er . . . das Siegel, dessen Abdruck alle Formen in der Welt sind und mit dem menschlichen Geiste steht er als Urbild desselben in einer so nahen Verwandtschaft, dass er gradezu auch der Urmensch, Adam Kadmon, genannt wird“. [2]) In diesem Ursprungsverhältnis liegt die Würde der Seele, des ἄνθρωπος οὐράνιος. Sie ist in ihrem ursprünglichen, reingeistigen Zustande ebenso wie die Engel und Dämonen ein Ausfluss des göttlichen Wesens. [3]) Darum genoss sie auch in ihrem vorweltlichen Leben beständig die Anschauung Gottes. Durch das Herabsinken der Seele aus der höhern Welt und ihre Verbindung mit der Materie ist sie zum irdischen Menschen Ἀδὰμ γήϊνος, geworden und der Sündhaftigkeit, der Unruhe, dem Unglücke verfallen. Das Lebensziel des Weisen oder Mystikers besteht also darin, alle sinnliche Lust abzustreifen und mit Anspannung aller geistigen Kraft die Seele zur Anschauung Gottes zu erheben, mit andern Worten: Das Streben des philonischen Weisen ist auf die ἀπάθεια und die Kontemplation der göttlichen Geheimnisse gerichtet.

Jetzt kann Philo die Höhenlage seines Gottesbegriffes überaus glücklich in mystischem Sinne verwerten. Auf die

---

[1]) Zeller, III 2, 413 f

[2]) Zeller, III 2, 377.

[3]) οὐσιωθεῖσαν καὶ τυπωθεῖσαν σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτὴρ ἐστιν ἀΐδιος λόγος. De plantat. 332 ed. Mangey.

Erkenntnis der Gottheit ist alles Streben gerichtet, und doch kann kein Geschöpf Gottes Wesen rein verstandesmässig erkennen. „Wie sollten wir nicht den Versuch machen, sie (die Gottheit) in ihrer Unmittelbarkeit, frei von allem Dazwischenliegenden, zu erfassen“? [1]) So gleitet das ruhige Denken hinüber in eine unaussprechliche und unkontrollierbare Anschauung Gottes, sie legt sich wie ein Zauberbann auf Verstand, Gemüt und Wille und zieht den ganzen geistigen Menschen von der unruhigen Sinnenwelt ab. Das ist Philos Ekstase. „Er kennt eine Stufe der Erhebung zum Göttlichen, auf welcher der Geist nicht allein über die Sinnenwelt, sondern über alles abgeleitete Sein überhaupt, sogar über die Idee und den Logos hinausgeht, wo er von dem ungeschwächten Lichte der Gottheit umstrahlt, sie selbst in ihrer reinen Einheit anschaut; wo er nicht bloss einen Gesandten Gottes, sondern Gott selbst in sich trägt, aus einem Sohne des Logos ein Sohn Gottes wird und mit dem Logos, der bisher sein Führer war, gleichen Schritt hält.“ [2])

5. Die neuplatonische Mystik.

Der Neuplatonismus [3]) bildet den mächtigen Schlussstein im Gebäude griechisch-mystischer Philosophie und zugleich einen Grundstein für die christlich-mystische Theologie seit den Tagen des Ps. Dionysius. Im Neuplatonismus erlebt die platonische Mystik eine neue Blüte und eine reichere Ausgestaltung durch pythagoräische und orientalisch-mystische Elemente.

Plotin selbst ist seiner ganzen Grundstimmung nach Mystiker. Porphyrius, sein Schüler, erzählt von ihm, dass er in den sechs Jahren gemeinsamen Lebens viermal zu einer ekstatischen Einigung mit Gott gelangt sei, [4]) und in seinen Enneaden lesen wir sein mystisches Selbstbekenntnis: „Oftmals, wenn ich aus dem Schlummer der Körperlichkeit erwache, zu mir komme, von der Aussenwelt abgewendet, zu mir einkehre, so schaue ich eine wunderbare Herrlichkeit; dann bin ich gewiss, meines bessern Teiles inne geworden zu sein; ich betätige das wahre Leben, bin mit dem Göttlichen

---

[1]) Zeller III. 2, 413.

[2]) Zeller III. 2, 414.

[3]) Willmann, Gesch. d. Idealismus. I. 645—666. — Zeller, III. 2. 419—631.

[4]) Vgl. Harnack, Dogm. Gesch. I.[3] 777.

geeint und, in ihm gegründet (ἱδρυθείς), gewinne ich die Kraft, mich noch über die Ueberwelt (τὸ ἄλλο νοητόν) hinauszusetzen". [1])

Die Menschenseele also steht im Mittelpunkte seines persönlichsten Interesses. Sie ist eine Emanation göttlicher Art, Abbild des νοῦς und dieser εἰκών des Einen. Ihr Lebensberuf ist es, eins zu werden mit dem Einen und sich in ihm zu verlieren. Zu dem Zwecke muss die Seele sich vollständig über die irdische Erscheinungswelt mit ihren Ablenkungen hinausheben und sich ganz auf sich selbst zurückziehen. Das ist die Stufe der Reinigung (κάθαρσις). Wer sie erlangt hat, findet sich erleuchtet (φωτισθείς). „Die Erhebung der Seele gleicht dem Durchschreiten eines herrlichen Palastes: erst freut sich das Auge der Pracht der Räume, aber hat dafür keinen Sinn mehr, wenn der Gebieter selbst in seiner Herrlichkeit erscheint." [2]) Wenn die Seele bis zur Schauung Gottes (θέωσις) vorgedrungen ist, dann erst hat sie die höchste Stufe erreicht. Denn im Schauen sind hier Schauendes und Geschautes — so kühn das Wort ist (τολμηρὸς μὲν ὁ λόγος) — ein und dasselbe; das Schauen ist Einswerden, Hingabe, Vereinfachung, Ekstase (ἔκστασις καὶ ἁπλωσις Enn. VI 9, 10). — Der grosse Fehler im Neuplatonismus, unter dem auch dessen Mystik leidet, ist der, dass Gottes Wesen über alle Bestimmung erhaben, ja ohne Bestimmung ist. Er ist das Eine, das Höchste, von dem alles ausgeht, und in dem es sich wieder verliert. So verliert sich auch die Mystik ins Unbestimmte, und die Seele verliert ihr Selbstbewusstsein. Ein W i s s e n ist die Erfassung Gottes nicht. „Denn in allem Wissen ist eine Mehrheit von Bestimmungen. Das höchste Wesen dagegen ist reine Einheit; es lässt sich daher nur durch unmittelbare Erfahrung seiner Gegenwart, durch die von ihm ausgehende reale Berührung und Erleuchtung ergreifen; es lässt sich nicht beschreiben, sondern nur schauen." [3]) Dann aber bleibt die Seele nicht mehr Seele, nicht mehr die frühere Individualität; sie wird „reine bewegungslose Ruhe in Gott" [4]) (ἀνάπαυσις), sie wird reines Licht [5]), frei von aller Schwere; sie wird Gott, oder noch

---

[1]) Enn. IV 8, 1. vgl. Willmann I 648 f.

[2]) Enn. VI 7, 34 sq. vgl. Willmann I 678 f.

[3]) Zeller III, 2, 611.

[4]) Zeller III, 2, 615.

[5]) Vgl. Makarius, hom. 1, 2. „Die Seele, die durch die unaussprechliche Schönheit der Herrlichkeit des Lichtes von Christi Antlitz vollkommen erleuchtet und des hl. Geistes vollkommen teilhaft eine Wohnstätte und ein Thron Gottes zu werden gewürdigt ward, wird ganz Auge, ganz Licht, ganz Antlitz, ganz Herrlichkeit und ganz Geist."

richtiger: sie erkennt, dass sie Gott ist.[1]) Solche Ekstase kann aber nur für kurze Zeit währen.

6. Mystisches in den hl. Schriften des Judentums und Christentums, besonders in den Weisheitsbüchern, bei Paulus und Johannes.

Als der Neuplatonismus die griechische Philosophie auf ihrem mystischen Höhepunkte abschloss, da hatte längst das Christentum seinen Einzug in die Welt gehalten und seine mystische Kraft bewährt. Es war auf dem Boden des Judentums erwachsen und hatte jene Schranken beseitigt, welche sich dort noch der vollen Entwicklung mystischer Denkart entgegenstellten.

Die Vorstellung der Israeliten von Jahwe, dem „gerechten Gott", dessen Namen die nachexilischen Juden nicht einmal auszusprechen wagten, und die stark formalistische Ausprägung äusserer Gesetzesvorschriften mussten manchen Keim mystischer Stimmung in seiner Entwicklung hemmen. Auch fühlte sich das auserwählte Volk zu sehr als Volk, als Rasse, als dass jene religiöse Mystik, welche den Bund mit Gott auf die einzelne Seele spezialisierte, weitere Kreise ergriffen hätte. In gewissem Umfange dürfen wir solche Mystik nur bei den Essenern suchen, welche sich immer mehr von der Masse des verderbten Volkes abschlossen und durch die prophetischen und apokalyptischen Bewegungen im Judentum sich in besonderer Weise zur Betrachtung des Göttlichen und zur Reinigung der Seele erwecken liessen (θεραπευταὶ θεοῦ).

Durch solche Einschränkungen sollen aber keineswegs mystisch-fruchtbare Elemente in der jüdischen Offenbarung überhaupt geleugnet werden. Die Erschaffung des ersten Menschen nach Gottes Ebenbild, sein Verkehr mit Gott, sein Herrschaftsrecht über die ganze Erde, das Paradies: all das waren Erinnerungen voll mystischer Wehmut. In der Auserwählung zum Gottesvolke, in den zahlreichen Prophezien einer reichbeglückten Zukunft des davidischen Herrscherthrones lagen mystische Perspektiven mannigfacher Art umsomehr, weil die dunkle Sprache mancher Weissagungen der hoffnungsfrohen Phantasie des gedrückten Volkes weiten Spielraum liess, und weil die Ueberzeugung von einem mystischen Verhältnis des Volkes zu seinem Gott durch den ganzen Verlauf der Geschichte im Judentum gefestigt war. Die Auserwählung Israels wird im Alten Testamente wieder-

[1]) Enn. V 8, 11. s. Zeller III 2, 613.

holt als eine geistliche Ehe dargestellt, in welcher das Volk die auserwählte Braut des Herrn ist. Diese Idee findet sich nicht allein, aber am deutlichsten ausgesprochen im 44. Psalm und im Hohenliede, dem Brautgesang Salomons und der Sulamith, in welchem die Synagoge von altersher das bräutliche Verhältnis des jüdischen Volkes zu Jahwe dargestellt fand. Es war eine natürliche Folge, wenn nun auf der andern Seite der Abfall des jüdischen Volkes von seinem Gott als Hurerei und Ehebruch erschien. Jahwe ist ein eifersüchtiger Gott.[1]) Er duldet nicht, dass das Volk mit fremden Göttern hurt,[2]) dass es den Baalim nachgeht.[3]) Er straft die Untreue mit der zeitweiligen Auflösung der Ehe, der Trennung und dem Exil.[4]) Gott hatte um die Stadt Jerusalem wie um eine Braut geworben, sie aufs kostbarste geziert und mit ihr den Bund geschlossen; sie aber, so klagt ergreifend der Prophet Ezechiel,[5]) ist untreu geworden und hat sich der Hurerei hingegeben. Osee[6]) prophezeit einen neuen Bund, in welchem Israel, die Hure, Gott „meinen Gemahl" und nicht mehr „meinen Baal" nennen wird, und Isaias[7]) kündet Sion an: „Mit der Freude des Bräutigams an seiner Braut wird sich über dich freuen dein Gott."

Dies alttestamentliche Bild vom bräutlichen Verhältnis der Menschheit zu Gott ist in der christlichen Mystik bis auf den heutigen Tag unzählige Male wieder verwertet worden. Anfangs wurde es nach dem Vorgange des hl. Paulus[8]) hauptsächlich auf die Verbindung Christi mit der Kirche, seit den Tagen des Gnostizismus und der alexandrinischen Theologie aber in steigendem Masse auf das Verhältnis der einzelnen Seele zu Christus angewandt. Makarius hat mit der Sprache und dem sittlichen Ernst der Propheten die Hingabe der Seele an den Satan als Hurerei gebrandmarkt und mit der Zartheit des 44. Psalms die gläubige Seele als die königliche Braut Christi gefeiert.

Ein eigentlich mystischer Gedankenkomplex konzentriert sich in den Sapientialbüchern des Alten Testamentes um die Idee der Weisheit. Sie wird „der Fusspunkt für eine im Geiste des Gesetzes zur Gottes- und Welterkenntnis vordringenden Spekulation."[9]) Sie erhebt sich an spekulativer und mystischer Kraft hoch über die platonische und stoische Weisheitslehre. Für Plato ist die Weisheit die zur Verwirk-

[1]) Exodus 34, 14. [2]) Exodus 34, 15—16; Levit. 20, 5—6. [3]) Jerem. 2, 23. [4]) Isaias 50, 1 ff. [5]) Cap. 16. [6]) Cap. 2, 16. [7]) Cap. 62, 5. [8]) Eph. 5, 22—23. [9]) O. Willmann, Gesch. d. Idealismus. I. 175.

lichung des Idealmenschen hinführende Erkenntnis, für die Stoa der Inbegriff einer in stolzer Ruhe selbsterworbenen Tugend.[1]) In den Sapientialbüchern aber erscheint die Weisheit als eine von Gott kommende, geistige Gabe, die allen Gütern der Erde weit vorzuziehen ist.[2]) Ihr Ursprung und ihr Ziel ist die heilige Furcht Gottes. Die Weisheit ist geistige Nahrung, Licht und Leben für die Seele. „Die mich essen, hungern noch; die mich trinken, dürsten noch.“ [3]) Ja, sie enthüllt sich als die höchste, vorweltliche, schöpferische, belebende und ordnende, persönliche Weisheit Gottes, [4]) als das Wort Gottes, [5]) als der allvermögende, alles schauende und durch alle vernünftigen, reinen und feinen (subtilen) Geister hindurchdringende Geist.[6]) „Ein Hauch der Kraft Gottes ist sie und ein sonnenheller Ausfluss der Lichtherrlichkeit des allmächtigen Gottes und deshalb kommt nichts Beflecktes in sie hinein. Denn sie ist der Abglanz des ewigen Lichtes und ungetrübter Spiegel der Majestät Gottes und Bild seiner Güte.“ [7]) Als solche strahlt sie geistiges Licht und Leben aus, teilt sie sich selber mit. „Und obgleich sie die Eine ist, vermag sie alles, obgleich sie in sich selber bleibt, erneut sie alles, und geht durch die Geschlechtsfolge in die hl. Seelen über, bildet Freunde Gottes und Propheten. Denn Gott liebt nur denjenigen, der mit der Weisheit zusammenwohnt.“ [8]) Das ist die gegenseitige mystische Einigung, nach welcher die Weisheit nicht minder als die gottesfürchtige Seele verlangt. „Meine Wonne ist es, unter den Menschenkindern zu sein.“ [9]) Ihr strebt entgegen das heisse Sehnen des Suchenden. So spricht der Gottsucher des Weisheitsbuches: „Da ich in meinem Herzen bedachte, dass Unsterblichkeit in der Verwandtschaft mit der Weisheit liege und in ihrer Freundschaft reine Wonne und in den Werken ihrer Hände unversiegbarer Reichtum . . ., ging ich umher voll Verlangen, sie zu mir zu nehmen“, [10]) „sie als Braut mir heimzuführen“ [11]) „zur Lebensgemeinschaft“. [12]) Er fleht aus all seinen Herzenstiefen: „Gott meiner Väter und Herr der Barmherzigkeit, . . . gib sie mir, die Weisheit, die

[1]) Ontologisch betrachtet der Stoiker die Tugend als einen Logos, als eine feinmaterielle Kraft. [2]) Prov. 3, 13—15; 8, 19. [3]) Sirach 24, 29. [4]) Prov. 8, 22—31. [5]) Sap. 9, 1 (λόγος θεοῦ). [6]) Sap. 7, 24. Ueber die Aehnlichkeit der Terminologie der Stoa und des Weisheitsbuches siehe später die Darlegung des Gottesbegriffs des Makarius. [7]) Sap. 7, 25—26. Beachte die zahlreichen, im Druck hervorgehobenen mystischen Termini. [8]) Sap. 7, 28. [9]) Prov. 8, 31. [10]) Sap. 8, 17—18. [11]) Sap. 8, 2. [12]) Sap. 8, 9.

an deinem Throne steht, und schliesse mich nicht von deinen Kindern aus.“ [1]) „Sende sie hernieder von deinen hl. Himmeln und vom Throne deiner Majestät, dass sie mit mir sei und mit mir wirke, und ich erkennen möge, was dir wohlgefällig ist.“ [2]) In ihr liegt die ethische Vollendung und der Höhepunkt des Lebens. Denn „der Gerechten Weg ist wie strahlendes Licht, es bricht hervor und wächst bis zum vollen Tag“, [3]) und „zum Leben gereichen die Lehren (der Weisheit) denen, die sie finden“. [4])

Das ist in kurzen Strichen die reine, geistige und vornehm empfundene Mystik der Sapientialbücher. Hier wurzeln die christlich mystischen Gedanken, die sich bei Paulus und Johannes um die Persönlichkeit Christi bezw. den göttlichen Logos als den Quell und Inhalt des wahren geistigen Lichtes und des neuen himmlischen Lebens konzentrieren.

Ehe wir die Schriften der Apostel Paulus und Johannes auf ihren mystischen Gehalt prüfen, sollen die tiefgehenden Unterschiede zwischen griechischer Philosophie und christlicher Religion hervorgehoben werden, welche für die Gestaltung der christlichen Mystik bestimmend wurden.

Der erste, tiefe Gegensatz zwischen griechischer und christlicher Mystik wurzelt in der Verschiedenheit des Gottesbegriffs. Die griechische Mystik geht auf eine pantheistische oder doch pantheisierende Grundanschauung zurück. Das Christentum dagegen proklamiert die absolute Transzendenz Gottes über die Schöpfung. Darum ist in der griechischen Philosophie die Seele aus dem Grunde ein Gleichnis Gottes, weil sie, in ihrer reinen Form wenigstens, ein Funke des göttlichen Wesens, eine Emanation aus Gott ist. Im Christentum dagegen ist die Seele nur insofern Bild und Gleichnis Gottes, als sie durch seinen freien, allmächtigen Willen ihm ähnlich geschaffen und ausgestattet ward.

Zwar möchte auf den ersten Blick das pantheistische Bewusstsein, göttlicher Art zu sein, mystisch besonders wirksam erscheinen. Aber ich glaube, dass beim Pantheisten, der sich doch über seine Beschränktheit und seine Irrungen nicht hinwegtäuschen kann, der Gottesbegriff von selbst herabgestimmt wird. Daneben wirkt auch die Tatsache, dass der Pantheismus die Individualität, das kraftvoll treibende Element des Persönlichen, in dem grossen All aufgehen und versinken lässt, lähmend für ein gesundes mystisches Streben.

---

[1]) Sap. 9, 1–4. [2]) Sap. 9, 10. [3]) Prov. 4, 18. [4]) Prov. 4, 22.

Viel tiefer, fesselnder und geheimnisvoller wird das Problem im Christentum. Hier erkennt der Mensch den ungemessenen Wesensabstand zwischen Gott und Geschöpf, aber zugleich sieht er sich aufs persönlichste von Gottes unaussprechlicher Güte erfasst und zur höchsten Höhe, zur Einheit mit Gott berufen. Christus sprach: „Nur einer ist gut, Gott". [1]) Er ist ganz heiliges Gesetz, sittliche Notwendigkeit, unabänderliche Gerechtigkeit. Er ist das alles mit innigster und wärmster Teilnahme, mit ganzer Persönlichkeit: er ist das absolute Recht und zugleich die absolute Liebe. Darin besteht seine Güte. Sie ist im tiefsten Grunde Selbstmitteilung, Mitteilung des Selbst mit dem Selbst, reale und intentionale Teilnahme. [2]) Hier ist der Anknüpfungspunkt für das menschliche Gemüt, aus dem alle Mystik quillt, gegeben. Das Gemüt bedarf des Anschlusses und Verkehrs mit einer unendlichen Güte, welche die Quelle der sittlichen Kraft, der Sündenvergebung und des endlichen Sieges des Guten ist. Die pantheistische Proklamierung unserer allgemeingöttlichen Art kann ein schuldbewusstes Gemüt nicht beruhigen. So wenig der Mensch ohne Gemüt, kann das Gemüt ohne die Hoffnung auf Gnade, Vergebung und siegreiche Vollendung sein. Ohne die Hoffnung wäre es nichts anders als das Vermögen der Verzweiflung an den Idealen der Heiligkeit; es ist jedoch die Fähigkeit, der heiligen und beseligenden Macht des Guten inne zu werden. [3]) Hier liegt die mystische Kraft des christlichen Gottesbegriffs für das menschliche Gemüt. Der persönliche Gott, dessen Güte Selbstmitteilung ist, teilt sich in seiner Gnade vergebend und heiligend der Menschenseele mit. Er einigt sich mit ihr. Was Gott von Natur ist, soll der Christ aus Gnade werden. Jetzt kann seine spannungs- und geheimnisvolle Sehnsucht nach dem Höchsten trachten, das seine Phantasie ersinnen mag. In dankbarster Liebe freut er sich des unbeschreiblichen Geheimnisses, dessen seine Seele gewürdigt wird. All sein Streben konzentriert sich mit geheimnisvoller Macht auf die ersehnte Vereinigung mit Gott, d. h. nicht mit einem bestimmungslosen, höchsten Wesen, sondern mit dem persönlichen Gott, von dem uns „der Sohn selbst erzählt hat, der im Schosse des Vaters ist." [4]) Indes die Wasser der griechisch pantheistischen Mystik sich uferlos

---

[1]) Luc. 18, 10.

[2]) Vgl. H. Schell, Katholische Dogmatik. Paderborn 1889, I 398 f.

[3]) Vgl. Schell I 405 ff.

[4]) Joh. 1, 20.

und bestimmungslos in dem grossen, unbestimmten Eins verlaufen, ist im Christentum dem Strome einer gesunden Mystik ein festes Bett angewiesen.

In dem Gesagten ist bereits ein zweiter, wesentlicher Unterschied zwischen griechischer und christlicher Mystik berührt. In der erstern ist die Vergöttlichung das naturgemässe Ziel menschlicher Entwicklung; im Christentum dagegen tritt eine scharfe Scheidung zwischen einer natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung, zwischen Natur und Gnade ein. Um zu besonderer Aehnlichkeit und Verwandtschaft mit Gott zu gelangen, bedarf der natürliche Mensch eines neuen Lebenselementes; das ist die Gnade, die er nur unter besondern Bedingungen erhält und behält. Darum geht auch die christliche Mystik von einem zweifachen Bilde Gottes in der Seele aus und lässt das übernatürliche Gottesbild in der Seele sich bis zur mystischen Vollendung entwickeln, indes die griechische Mystik nur das eine, aus der menschlichen Seele bestehende Gottesbild kennt.

Der dritte Unterschied zwischen der griechischen und christlichen Mystik, der für uns in Betracht kommt, besteht darin, dass jene durchweg ein aprioristisches, philosophisches System ist, indes diese die historische Mittlerschaft des Gottmenschen ihrem System eingliedern muss. Geschichte liegt an und für sich dem Mystiker fern; er ist zunächst nur persönlich an Gott interessiert. Nachdem aber Christus durch seine Menschwerdung eine geheimnisvolle Verbindung zwischen Gottheit und Menschheit zustande gebracht, ist des christlichen Mystikers Ideal: die Gottvereinigung dergestalt, dass die mystisch gestimmte Seele ein geheimnisvolles Leben mit und in Christus führt. Er und der Vater sind eins. Drum erstrebt der christliche Mystiker die Vereinigung mit Gott in Christus: die Christusmystik.

Paulus und Johannes sind die ersten Herolde christlicher Mystik; ein jeder auf seine Art.

Paulus ist das ernste, tiefe Gemüt. Er kann nicht mehr mit arglos reinem Blick das Leben betrachten. Er seufzt unter der Geistesirrung früherer Jahre und empfindet in seinem leidenschaftlichen Temperament mit aller Wucht das doppelte Gesetz des Geistes und der Glieder, aber seine starke, ideale Seele reisst sich immer wieder empor aus der Finsternis des Bösen an das reine hl. Licht. So beherrscht ethischer Dualismus die paulinische Predigt. Die Sünde Adams (ἁμαρτία) hat Finsternis in die Seele gebracht, hat ihn, „den alten Menschen", zu einem Kinde des Fleisches und des Todes

gemacht. [1]) Der letzte Feind Christi ist der Tod, der sich alles unterworfen hat. [2]) Rettung, Erlösung, Friede und Freude können nur von dem „neuen Adam", von Christus kommen. Seine Freunde und Jünger sind Kinder des Lichtes. Der Gottmensch wird so für Paulus das Ideal eines neuen, geistigen Lebens. Christus gibt seiner Predigt ihre eigentümliche Kraft, Christus gibt seinem Innenleben mystische Weihe.

Wie bei Johannes Christus der Logos, das Wort, genannt wird, in demselben Sinne heisst er bei Paulus Bild und Abglanz des Vaters. [3]) Und indem er „die Herrlichkeit des Lichtes des Vaters" ist, wird er zugleich für die Menschenseele gestaltungskräftiges Vorbild. „Wenn jemand ein neues Geschöpf in Christus geworden ist, so hat das Alte aufgehört; siehe, alles ist neu geworden." [4]) Christi Geist drückt uns das Siegel ein, [5]) sodass er die Seinen kennt, und ihn die Seinen kennen. Nun ist der Mensch ein Heiligtum Gottes, und der hl. Geist (der Geist Christi) wohnt in ihm. [6]) Die Gemeinschaft des hl. Geistes aber gibt Licht und Freude und Wonne und alle Tugenden.

Während die Juden eine Decke auf ihrem Herzen trugen, „schauen wir alle mit enthülltem Angesicht einst die Herrlichkeit des Herrn und werden umgewandelt in dasselbe Bild von Klarheit zu Klarheit durch den Geist des Herrn." [7]) Das lebenspendende Siegel also ist Christi Bild, das sich immer deutlicher ausprägen und ausgestalten muss in einem wahren, erleuchteten Christen- und Christus-leben: bis wir gelangen zur Vollreife des Mannesalters Jesu Christi. [8]) Diese Annäherung der Seele bis zur geistigen Einheit mit Christus ist eine geheimnisvolle Realität, ist Mystik. Paulus hat sie selbst empfunden. Christus wird ihm Eins und Alles: „Christus ist mir Leben, und Sterben Gewinn." [9]) „Ich wünsche aufgelöst zu werden und bei Christus zu sein." [10]) „Denn nichts vermag uns zu scheiden von der Liebe Gottes, welche ist in Christus Jesus, unserm Herrn." [11]) Ja, die Hingabe seiner selbst an Christus ist so vollständig, dass sein eignes „Ich" völlig zurücktritt hinter dem Leben Christi in seiner Seele: „Ich lebe, doch nicht mehr ich; Christus lebt in mir." [12]) Er kennt nur Christus, den Gekreuzigten. Er ist selbst angeheftet an

---

[1]) Vgl. Rom. cap. 8. [2]) Vgl. 1. Cor. 15, 26. [3]) Vgl. 2. Cor. 4, 4. [4]) 2. Cor. 5, 17. [5]) Vgl. Eph. 1, 13; 4, 30. [6]) 1. Cor. 3, 16. [7]) Vgl. 2. Cor. 3, 18. [8]) Vgl. Eph. 4, 13. [9]) Phil. 1, 21. [10]) Phil. 1, 23. [11]) Vgl. Rom. 8, 39. [12]) Gal. 2, 20.

das Kreuz mit Christus,[1]) d. h. sein ganzes Denken, Fühlen und Streben ist an Christus hingegeben. „Wer aber dem Herrn anhängt, wird ein Geist mit ihm.“[2]) Diese durch immer neue Opfer gesteigerte Liebeshingabe an Christus führt ihn zur Verzückung, in welcher er Visionen und göttliche Offenbarungen erfährt. Er glaubt sich in den dritten Himmel entrückt, in das Paradies. Ob seine Seele dabei der leiblichen Fesseln frei gewesen, weiss er nicht; aber er vernahm „Worte, die ein Mensch nicht aussprechen darf“, über denen der Schleier des göttlichen Geheimnisses liegt. Trotz seiner hohen mystischen Begnadigung aber bleibt sich der Apostel seiner sittlichen Schwachheit wohl bewusst. Er rühmt sich nicht, die ἀπάθεια erlangt zu haben, deren sich griechische Weise und später auch christliche Mystiker rühmten.

Die enge Beziehung des Menschen zu Christus hat Paulus in bildlicher Ausdrucksweise als ein verwandtschaftliches, brüderliches oder bräutliches Verhältnis gekennzeichnet. Dass er die Kirche, d. h. die Gesamtheit der Heiligen, als die Braut Christi ohne Makel und Runzel betrachtete, hat er im Epheserbriefe[3]) klar ausgesprochen. Ob er aber schon das bräutliche Verhältnis auf die Beziehung der einzelnen Seele zu Christus übertragen hat, lässt auch die Stelle[4]) II. Cor. 11, 2 unentschieden.

Dies sind kurz die Kerngedanken paulinischer Mystik. Makarius, der dem grossen Apostel innerlich sehr nahe steht, hat mit warmem Eifer die paulinische Mystik aufgenommen und weitergesponnen. Die häufige Berufung auf Worte des hl. Paulus zeigt, schon rein äusserlich betrachtet, seine innere Abhängigkeit von ihm an.

Johannes ist das kindlich reine und tiefinnerliche Gemüt, das sich wie von selbst zum Geistigen und Göttlichen als etwas Verwandtem hingezogen fühlt. Von ihm gilt: „Selig, die reinen Herzens sind; denn sie werden Gott anschauen.“

Gott ist ihm Wahrheit und Liebe, und Liebe bedeutet uns Menschen gegenüber Gnade. Das wahre Leben besteht also für ihn nur in dem, was vom Vater kommt: in dem Lichte der Erkenntnis und Liebe Gottes, gemäss dem Worte: „Das ist das ewige Leben, dass sie Dich erkennen, den allein wahren Gott, und den Du gesandt hast, Jesus Christus“.[5]) Durch das „Wort Gottes“, den Logos, ist dieses lebenspen-

---

[1]) Vgl. Gal. 2, 19. [2]) 1. Cor. 6, 17. [3]) Vgl. bes. Eph. 5, 17.
[4]) ἡρμοσάμην γὰρ ὑμᾶς ἑνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ.
[5]) Joh. 17, 3.

dende Licht und die Macht göttlicher Liebe in die Welt gekommen. Die, welche den Logos gläubig aufnehmen, erfahren diese lebenbringende Kraft: sie werden Kinder Gottes.[1]) „So bringt der Jünger der Liebe vornehmlich das göttliche Element, übernatürliche Herkunft und Würde der Gnadenordnung, zur Anschauung. Die Tätigkeit Gottes in Bezug auf die begnadete Natur ist ein Zeugen;[2]) das in die Natur hineingelegte übernatürliche Lebensprinzip ist ein Same Gottes.“[3]) Das ist die Wiedergeburt zu einem neuen, geheimnisvollen Leben.[4]) Wer dagegen nicht Kind Gottes ist, der ist ein Kind Satans; wer nicht im Lichte Gottes lebt, der dient der Finsternis; wer nicht aus der Wahrheit stammt, der ist ein Kind der Lüge. So steht den ersten Anfängen des häretisch-gnostischen Dualismus im johanneischen Gedankengang ein Dualismus ethischer, man darf wohl sagen: ethisch-mystischer Art gegenüber, ähnlich demjenigen, der in Makarius Schriften in strengem Parallelismus durchgeführt wird.

Wer nun Kind Gottes geworden ist und den unübersteiglichen Reichtum der Erkenntnis und Liebe Gottes besitzt, der steht in der innersten geistigen Einheit mit dem Vater durch Christus. „Wer mich liebt, der wird mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben. Wir werden kommen und Wohnung bei ihm nehmen.“[5]) Wer mich sieht, der sieht auch den Vater,[6]) denn wir sind Eins.[7]) Das mystische Zusammenleben des Menschen mit Gott baut sich auch bei Johannes auf der Lebensgemeinschaft des Menschen mit Christus auf. Für die Menschheit bedeutet Christus das Haupt, von dem geheimnisvolles Leben überfliesst in die Glieder des mystischen Leibes. Christus ist der Weinstock, und wir sind die Reben, welche der Gnadensaft des Weinstockes, Christus, durchdringt.[8])

Doch die volle Liebe Gottes und das wahre Leben in seiner höchsten Entfaltung hat sich dem Menschen noch nicht geoffenbart. Dieser Gedanke hält geheimnisvolle Sehnsucht in der christlichen Seele wach. „Seht, wie gut unser Vater ist, dass wir Kinder Gottes heissen und es sind. Jetzt sind wir zwar schon Kinder Gottes, aber noch nicht wird es offenbar, was wir sein werden. Wenn das geschehen wird, dann werden wir Gott schauen, so wie er ist.“[9]) Vor Johannes

[1]) Vgl. Joh. 1, 12. [2]) A. Rademacher, Die übernatürl. Lebensordnung nach der paulinischen und johanneischen Theologie. Strassburger theol. Studien VI. Freiburg 1903. S. 43. Vgl. I. Joh. 5, 11. [3]) Vgl. I. Joh. 3, 9. [4]) Vgl. Joh. 3, 1—21. [5]) Joh. 14, 23. [6]) Joh. 14, 9. [7]) Vgl. Joh. 17, 22. [8]) Vgl. Joh. 15, 1—8. [9]) I. Joh. 3, 1 f.

reinem Blick und seiner hohen Herzenssehnsucht aber weicht schon auf Erden die Hülle, die der gewöhnlichen Seele das himmlische Jerusalem entzieht. Vor seinem visionären Auge öffnet sich das geheimnisvolle Buch, und lösen sich die Siegel,[1]) und er erfährt eine geheime Offenbarung. So steigt er selbst hinan zum Höhepunkte christlich-mystischen Lebens.

Das ist johanneische Mystik. Auch ihre Spur begegnet uns in Makarius' Schriften. Je mehr sich die Erkenntnis Bahn brechen wird, dass auch das vierte Evangelium das Bild des λόγος ἔνσαρκος zeichnet, um so deutlicher wird sich herausstellen, wie sehr die mystischen Gedankengänge bei Paulus und Johannes sich einander nähern.

7. Die mystische Theologie des Gnostizismus.

Im Gnostizismus vollzieht sich ein Ab- und Aufsteigen göttlicher Lebenskraft und zwar durch alle 3 Reiche des gnostischen Kosmos. Eine eigentliche Mystik der Menschenseele gibt es bei aller mystischen Stimmung und Selbsttäuschung des Gnostikers nicht. Denn der geistige Same, σπέρμα πνευματικόν, der sich auch in die Seele des Gnostikers einsenkt, ist eine eigene Substanz, die sich noch vor der höchsten mystischen Vollendung wieder von der Seele trennt und diese in einem Vorhimmel in der mittleren Sphäre sich allein überlässt. während sie selbst in den Himmel der Aeonen, ins Pleroma, eingeht. Hiermit mag zusammenhängen, dass nach Ansicht der Gnostiker dieser Aufstieg ein rein physischer ist, der keine entsprechende sittliche Erhebung bedingt.

Gemäss der gnostischen Kosmologie sind alle höhern Wesen, die Aeonen im Lichtreiche (Pleroma), einander verwandt, da das eine aus der Vermählung (Syzygie) von 2 andern hervorgegangen ist, und ganz nach platonischer Art sind alle niedern Wesen wiederum Nachbilder der höhern. Ja, die ganze irdische Welt ist eine unvollkommene Nachprägung der höhern Welt. Diese Nachprägung wird im Gnostizismus aufgefasst nicht nur unter dem Bilde des Siegels (σφραγίς), sondern wohl noch häufiger unter dem Ausdruck ὄνομα (Name), wobei die Vorstellung zu Grunde liegt, dass der Name der charakteristische Ausdruck für das Gepräge eines Wesens sei, eine Vorstellung, die bereits im Alten und Neuen Bunde öfters vorkommt.[2])

---

[1]) Vgl. Apoc. 5.

[2]) Auch der platonische Gedanke, die Nachbildungen der Ideen mit den Schöpfungen eines Malers (ζώγραφος, Rep. VI. 500e) zu ver-

Leben ist im Gnostizismus eigentlich nichts anders als Gestaltgewinnen, was übrigens auch eine echt paulinische Vorstellung ist. Das Formlose ist das Leidvolle, das der Auflösung und dem Untergang Geweihte. Die Gestaltung vollzieht sich durch das Bewusstsein, durch die Erkenntnis, γνῶσις. Darum ist aller mystische Aufschwung Wirkung der γνῶσις, die als Gnade, als geistiger Same, σπέρμα πνευματικόν, in die Auserwählten hineingelegt ist. Die Gnosis führt zur Befreiung des geistigen Samens von allem Materiellen und zu seiner Gestaltung, dadurch zugleich zur Schauung Gottes und zur reinen, wonnevollen Vermählung im Pleroma.

Weil der Gnostizismus das erste grossangelegte System ist, welches platonische und christlich-mystische Gedanken miteinander verbindet, deshalb bedarf es hier des nähern Eingehens auf diese merkwürdige Erscheinung in der Geschichte mystischen Denkens. Wir beschränken uns hauptsächlich auf das System des Valentinus, „des hervorragendsten Vertreters der hellenisierenden Gnosis.“ [1])

Der mystische Aufschwung vollzieht sich nach valentinianischer Lehre in allen 3 Reichen: im Reiche des Lichtes (Pleroma), am „Orte der Mitte“ und hier auf Erden in vielfach paralleler Anordnung.

Der ewige, unerfassbare Urvater oder Urgrund (βυθός) legte einen göttlichen Samen in die ewige Stille (σιγή) wie in einen Mutterschoss. Sie empfing und gebar die Erkenntniskraft (νοῦς) oder den Eingeborenen (μονογενής), der allein die Grösse des Vaters erfasst. Mit dem νοῦς zugleich gebar sie die Wahrheit (ἀλήθεια). Diese beiden brachten 2 neue Wesen hervor, die Begriffskraft (λόγος) und die Lebenskraft (ζωή), welche wieder paarweise die Menschheitsidee (ἄνθρωπος) [2]) und die Gemeinschaftsidee (ἐκκλησία) ins Dasein setzten. Das sind die höchsten, lebensvollen Ideen, die Aeonen, nach ihrem Geschlechte in männliche und weibliche gruppiert zur obern Achtzahl (Ogdoas.)

---

gleichen, den auch Makarius hom. 30, 4 fruchtbar verwertet hat, findet im Gnostizismus seine Anwendung (vgl. Clemens, Strom. IV. 13, 603 ed. Potter.)

[1]) Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Litt. Freiburg 1902. I. 332. Das System der Valentinianer s. bei Irenaeus, adv. haer. I. 1. und Clemens Alex. „Excerpta ex Theodoto.“ (Stromata VIII.)

[2]) Bezeichnend für die Gesamtstimmung des Gnostizismus ist es, dass er den Urmenschen, die Menschheitsidee unter die obersten Emanationen des göttlichen Wesens aufnimmt.

Im ganzen besteht das obere Reich göttlichen Lichtes und Lebens aus 30 Aeonen, da aus der Ogdoas noch 22 andere emaniert sind.

Der Fall der „Weisheit" (σοφία), des letzten aus dem ἄνθρωπος und der ἐκκλησία hervorgegangenen weiblichen Aeons, wird Anlass zum mystischen Aufstieg im Aeonenreich. Nicht so sehr aus mystischem Drange, als vielmehr aus Uebermut suchte die σοφία dem νοῦς in der Erkenntnis des unerfassbaren Urwesens gleich zu werden; sie suchte direkte geistige Lebensgemeinschaft mit dem Urgrunde. Dieses heftige, unstillbare Verlangen ward Leidenschaft (πάθος), welche die σοφία dem Untergang und der Auflösung in das Ursein (ὅλη οὐσία) entgegengeführt hätte, wenn sie nicht durch den Grenzwächter des Pleroma (ὅρος), den des Eingeborenen Güte zur Rettung der σοφία hervorgebracht hatte, wieder gefestigt und gestaltet worden wäre. Ihre Erlösung besteht darin, dass der Grenzwächter des Pleroma sie von der Unerfassbarkeit des Urvaters überzeugt, sodass sie die Leidenschaft fahren lässt, selbst aber im Lichtreiche verbleibt. Zur Vermeidung ähnlicher Fälle für die Zukunft und zur Festigung des Pleroma lässt der Urvater aus dem Eingeborenen ein neues Paar hervorgehen: Christus und den hl. Geist. Christus brachte allen Aeonen die Offenbarung, dass der Vater unerfasslich und unbegreiflich sei, und dass sie selbst sich bescheiden müssten, nicht über das Wesen der Syzygie (Gemahlschaft) begrifflich vordringen zu können. [1])

Diese Offenbarung resp. Erlösung schliesst also für die Aeonen ab mit dem Verzicht auf das höchste und letzte intellektuelle Streben; aber vom intellektuellen Verzicht gleiten sie unmittelbar hinüber in die mystisch-unaussprechliche Wonne höchsten Glückes. „Indes Christus sie lehrte, machte der hl. Geist sie alle gleich, lehrte sie danksagen und führte die wahre ἀνάπαυσις (wonnevolle Ruhe) ein. So seien die Aeonen, sagten sie, sowohl an Gestaltung als an Gesinnung gleichgestellt worden, indem alle νόοι, alle λόγοι, alle ἄνθρωποι und alle χριστοί wurden, und ebenso die weiblichen alle ἀλήθειαι, alle ζωαί, alle ψυχαὶ καὶ πνεύματα καὶ ἐκκλησίαι. So gefestigt und zur vollkommenen Ruhe gelangt, hätten alle mit grosser Wonne den Urvater gepriesen und Jesus als gemeinsame vollkommene Frucht des Pleroma hervorgebracht. [2])

[1]) Iren. ad. haer. 1, 2, 5: Τὸν μὲν γὰρ Χριστὸν διδάξαι αὐτοὺς συζυγίας φύσιν, ἀγεννήτου κατάληψιν γινώσκοντας, ἵνα νοῦς εἶναι, ἀναγορεῦσαί τε ἐν αὐτοῖς τὴν τοῦ Πατρὸς ἐπίγνωσιν, ὅτι τε ἀχωρητός ἐστι καὶ ἀκατάληπτος, καὶ οὐκ ἔστιν οὔτε ἰδεῖν, οὔτε ἀκοῦσαι αὐτὸν ἢ διὰ μόνου τοῦ Μονογενοῦς γινώσκεται (ed. Migne tom. VII). [2]) Vgl. Iren. adv. haer. I. 2, 6.

So schliesst für die Aeonen die mystische Vollendung ab. Die höchste und letzte Erkenntnis bleibt ihnen vorenthalten. Für diesen Verlust werden sie durch mystische Wonne entschädigt. Es ist ein Endresultat, welches man bei der eigentlichen Tendenz der Gnosis (d. h. der Erkenntnis) nicht hätte erwarten sollen.

Wie die mystische Vollendung im Pleroma durch die „obere Weisheit" (σοφία) veranlasst ist, so wird die „niedere Weisheit" (ἀχαμώθ), die der obern Weisheit entsprungen ist, Ursache des mystischen Aufstiegs im Kenoma, im Reiche finsterer Leere. Wie erwähnt, hat die σοφία bei dem Streben nach einer ihr unmöglichen Erkenntnis πάθος (Leidenschaft und Leiden) empfunden, und das „Verlangen" (ἐνθύμησις) geboren. Es ist eine gestaltlose Wesenheit, welche aus dem Pleroma ausgeschieden wird. Aber Christus lässt sich erbarmungsvoll zu ihr herab und gibt jenem Geschöpf (ἀχαμώθ) Gestaltung, nur dem Sein, nicht dem Bewusstsein nach. Die ἀχαμώθ sucht in dunklem, mystischen Drange, da sie einen von Christus und dem hl. Geiste in ihr hinterlassenen Geruch der Unsterblichkeit hat, das ihr entschwundene Licht (Christus) wieder auf, wird aber wegen ihres πάθος an der Grenze des Pleroma festgehalten und verfällt darob in Trauer, Furcht und Sehnsucht. Mitleidsvoll sendet Christus nun den Jesus, die vollkommene Frucht des Pleroma. Dieser gestaltet die ἀχαμώθ auch zum Bewusstsein und heilt sie vom πάθος. Die ἀχαμώθ aber schaut voll Freude über ihre Erlösung die Lichter (Engel) an, die zugleich mit Jesus als sein Gefolge von den Aeonen hervorgebracht waren. Da sie nach denselben in Liebe verlangt, bringt sie ein geistiges Erzeugnis nach dem Bilde und Gleichnisse jener Engel hervor. Es ist das Pneumatische in der Erscheinungswelt.

Die ἀχαμώθ bleibt so lange am „Orte der Mitte", bis ihr geistiger Same (σπέρμα πνευματικόν), den sie in die irdische Welt legt, gestaltet ist. Dann vollzieht sich auch für sie die mystische Vollendung. Sie geht ins Pleroma ein und empfängt ihren Bräutigam. Das sind nicht etwa mehr die Engel Jesu, es ist Jesus selbst. Nun findet die geheimnis- und wonnevolle Vermählung statt. Brautgemach aber ist das ganze Pleroma.[1]) So vollzieht sich auf der 2. Stufe die mystische Erhebung der ἀχαμώθ ins Pleroma.

Der dritte Aufstieg von der Erde zum Pleroma findet statt, wenn die Gestaltung des geistigen Samens, den die

[1]) Vgl. Iren. adv. haer. I. 7, 1.

ἀχαμώθ hervorgebracht, in der irdischen Welt vollendet ist. Dort stehen 3 verschiedene Wesensarten nebeneinander: der genannte geistige Samen (das Pneumatische), das Seelische (Psychische) und das Materielle (Hylische.) Die beiden letztern Substanzen entstanden aus dem πάθος der ἀχαμώθ, und zwar die Materie aus der Furcht und der Trauer, das Psychische aber aus der Sehnsucht. Nach Herstellung der materiellen Welt hat die ἀχαμώθ durch ihr Geschöpf (Demiurg), welcher der Vater der ganzen psychischen und hylischen Schöpfung ist, den irdischen Menschen aus Materie gemacht und ihm den psychischen Menschen eingepflanzt. Dies ist der nach dem Bilde und Gleichnisse des Demiurgen geschaffene Mensch. Ohne Vorwissen des Demiurgen legt die ἀχαμώθ ihren geistigen Samen keimartig im irdischen Menschen nieder. Dort soll derselbe mit dem Psychischen vermählt, im Verkehre mit demselben zugleich gestaltet und zur Vollendung fähig werden.[1]) Nur der Erlöser aber konnte dem geistigen Samen Gestaltung geben und den psychischen Menschen aus der Knechtschaft des fleischlichen befreien. Denn vor dem Erscheinen des Erlösers herrschte der Tod als selbständig wirkendes Wesen. Mit List wird er von Christus überwunden.[2]) „Um ihn zu vernichten, musste er alles, was lebensfähig war, in sich aufnehmen und mit sich vereinigen, das Berufene und das Erwählte (Psychiker und Pneumatiker.) Darum nimmt er zuerst der Potenz nach den pneumatischen Samen der Sophia in sich auf, um ihn allmählich durch die Gnosis zu gestalten; dann bekleidet er sich mit dem psychischen Christus des Demiurgen und erschafft sich aus der unsichtbaren, psychischen Substanz einen sichtbaren und fühlbaren Leib. Er hat also teil an allem, was im Kosmos der obern Welt nicht ganz entfremdet ist. An Stelle der hylischen Seele jedoch trägt er das Licht des Pleroma in den Kosmos, um dadurch die ihm zugehörige Welt zu heiligen. . . . Er beseitigt in seinem Tode die Scheidewand, welche die Pneumatiker vom Pleroma trennt, um sie . . . zwischen Gläubigen und Ungläubigen wieder aufzurichten.“ [3])

Wie die ganze Ausführung zeigt, ist die gnostische Erlösung und mystische Erhebung einfach p h y s i s c h e r Art,

[1]) Vgl. Iren. I. 5, 5.

[2]) Diese Erlösungstheorie kehrt bei den Alexandrinern und auch bei Makarius wieder, mögen auch die Ausführungen im einzelnen verschieden sein.

[3]) Heinrici, Die valentinianische Gnosis und d. hl. Schrift. Berlin 1871. S. 107.

unabhängig vom sittlichen Verhalten des einzelnen. „Der Pneumatiker ist durch seine Natur zur Seligkeit, der Hyliker durch eben diese zur Verdammnis bestimmt. Der Psychiker kann sich nach beiden Seiten wenden.“ [1]) Der geistige Same in der Seele ist ursprünglich noch ungestaltet und kann verloren gehen. „Diese ἀμορφία äussert sich in dem Unvermögen, etwas zu erkennen und zu begreifen. Es verwandelt sich in die Sehnsucht nach der Erkenntnis und in das Bewusstsein des Mangels einer Erkenntnis. Dadurch nimmt diese Substanz ihre bestimmte Gestalt an. Die Gestaltung ist daher sowohl eine Befreiung von der Unvollkommenheit (λύτρωσις) als auch die Gewähr der positiven Ergänzung derselben. . . . . So führt der Weg des Pneumatikers von der Unmündigkeit zur vollkommenen Einsicht. Und er legt ihn zurück, nicht durch selbsttätiges Fortschreiten, sondern wird vielmehr geführt und getragen, [2]) weil die ganze Gnosis Gnade ist. Sie ist himmlische Offenbarung (ἀποκάλυψις.) „Der Gnostiker ist daher nicht ein λογιζόμενος, sondern ein φωτισθείς. [3]) Er hört nicht bloss mit leiblichem Ohr, sondern als neues Organ des Hörens ist ihm das πνεῦμα gegeben.“ [3])

Das Ziel der Pneumatiker ist die Rückkehr in das Pleroma, das Eingehen in die geistige Welt. Einstweilen nach der Trennung vom Leibe bis zur Vollendung „haben sie ihre Ruhestätte (ἀνάπαυσις) bei der Mutter in der niedern Ogdoas (ἀχαμώθ) und tragen ihre Seelen wie Gewänder; die gläubigen Seelen (die Psychiker) endlich harren bei dem Demiurg auf die Stunde der Vollendung, in der auch sie in die Ogdoas eingehen, und bei dem gemeinsamen Hochzeitsmahle aller Geretteten alles ausgeglichen ist, und jeder in vollkommener Erkenntnis des andern lebt. Dann legen die Pneumatiker ihre Seele ab und gehen mit den ihnen verlobten Engeln in das Brautgemach innerhalb des Horos (ins Pleroma) als vernünftige Aeonen zur vernünftigen und ewigen Hochzeit der Syzygie, und der Demiurg, jetzt Freund des Bräutigams und Aufseher des Gastmahles steht vor dem Brautgemach und hört die Stimme des Bräutigams und ist der Freude voll. [4]) Die Excerpta ex Theodoto schildern in feierlich geheimnisvoller Weise die Vollendung des Gnostikers: „Ehe er das Allerheiligste betritt, legt er am Räucheraltar sein Diadem ab. Dann schreitet er hinein, in Schweigen den ihm ins Herz gegrabenen Namen (ὄνομα = εἰκών oder σφραγίς) bewahrend; das Diadem aus geläutertem Gold, gleichsam den

[1]) Heinrici 170. [2]) Ebenda 172. [3]) Ebenda 175. [4]) Ebenda 108.

Leib seiner Seele, liess er dahinten. Er bedarf seiner nicht mehr, wenn in ihm auch eingegraben ist der Glanz der Gottesverehrung, der ihn den Herrschaften und Gewalten als einen, der den Namen trägt, kenntlich machte. Innerhalb des zweiten Vorhanges am Altare, bei den Engeln, die zum Dienst bestellt sind den emporsteigenden Gebeten, legt er ihn ab, und die Seele wandelt nackt, gleichsam als Leib der Kraft, die sie befreite, in der Tat vernünftig und hohepriesterlich geworden, in die pneumatische Welt, unmittelbar beseelt von dem Logos. . . . Sie ist nicht mehr Braut, sondern schon ein Logos geworden und weilt bei dem Bräutigam mit denen, die zuerst berufen und geschaffen sind (den männlichen Samen), die Freunde sind um ihrer Liebe, Söhne um ihrer Lehre und ihres Gehorsams willen, Brüder endlich durch ihren gemeinsamen Ursprung.“ [1])

Während einige gnostische Parteien alle sinnlichen Gebräuche verwarfen, hatten die Markosier neben der Wassertaufe noch eine „mystische Taufe“. Diese Apolytrosis feierten einige Markosier in einem Brautgemache als eine geistige Hochzeit nach Aehnlichkeit der oberen Syzygien. [2])

Kurz gesagt, ist der Gnostizismus der gross angelegte, mystisch orientierte Versuch, durch Verbindung des Platonismus und des Christentums eine befreiende und doch im Banne des Geheimnisvollen liegende Erkenntnis davon zu gewinnen, „wer wir waren, was wir geworden sind, wo wir waren und wohin wir getragen worden sind, wohin wir eilen, woher wir erlöst werden, was Geburt und was Wiedergeburt ist.“ [3]) Dieser Versuch ist zur Mystik geworden, die sich durch den Gedanken eines physischen Aufstiegs des Geistes bezauberte, ohne den sittlichen Aufstieg damit zu verbinden, und die durch kühnste Allegorese der hl. Schriften [4]) eine solche Selbsttäuschung und Ueberhebung zu rechtfertigen sucht. Neu ist im Gnostizismus die Parallele des mystischen Aufstieges in allen 3 Reichen des Kosmos, die scharfe Scheidung zwischen Gnostikern und einfachen Gläubigen auf Grund eines physischen Wesensunterschiedes und die Ausstattung des

---

[1]) Ebenda 100.

[2]) Vergl. Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig, 1884, S. 379 f.

[3]) Vgl. Clementis Alex. opp. (Excerpta ex Theodoto 78) ed. Potter. 987.

[4]) Vgl. bes. Herakleons Kommentar zum Johannesevangelium. Die Fragmente Herakleons, die uns in dem Kommentar des Origenes zum Johannesevangelium erhalten sind, siehe bei Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums, 472—505.

Gnostikers mit mystisch-gestimmten Organen, ferner auch die Erfahrung mystischer Wonne unter der Form der fruchtbaren geistigen Syzygie oder Ehegemeinschaft.

8. Mystik bei den Alexandrinern.

Klemens, der christliche Theologe im Mantel des griechischen Philosophen, steht mitten in den geistigen Zeitströmungen an der Wende des 2. und 3. Jahrhunderts. Die Unfähigkeit des Menschengeistes, aus eigner Kraft die tiefsten Lebensfragen aufzuhellen, war mit jedem neuen philosophischen System deutlicher ins Bewusstsein der sinkenden Kulturwelt getreten. Daher geht zu Klemens Zeiten ein merkwürdig mystischer Zug durch das Hellenentum. Man erwartet die höchste Erkenntnis nicht mehr von dem eignen geistigen Ringen, sondern von göttlicher Offenbarung. Man greift zurück auf das altgriechische Mysterienwesen, man adoptiert geheimnisvolle Reinigungsbräuche und Mythen der orientalischen Welt. Es geht ein Sehnen nach einer Offenbarung des unerfassbaren Gottes durch die Geister. Damit war jene mystische Stimmung gegeben, welche das Wissen, mit dem man Gott nicht erfahren und erkennen kann, in das mystische Gottschauen geheimnisvoll hinübergleiten lässt.

Schon rein äusserlich betrachtet, hat Klemens die Terminologie der Mysterien mehrfach angewandt. Die christlichen Wahrheiten sind für ihn die Mysterien des Logos, die er den heidnischen gegenüberstellt.[1]) Die Einführung in dieselben ist eine Einweihung (μύεσθαι), eine Hierophantie, welche den Menschen durch verschiedene Stadien, durch grosse und kleine Mysterien, bis zur schliesslichen Epoptie zu führen hat.[2]) Im allgemeinen kommt jedoch das Mysterienwesen nur in Betracht, insofern es als Faktor der religiösen Gesamtrichtung der Zeit die philosophische Entwicklung beeinflusst hat, deren Vertreter neben andern Klemens ist.[3])

Neben der Einwirkung griechisch-mystischer Tendenz, welche nicht nur von dem Mysterienwesen, sondern auch von dem Platonismus herstammt, hat die Gnosis, insbesondere die valentinianische, auf die Theologie des Klemens einen weitgehenden Einfluss gewonnen. Hat Klemens einerseits die häretische Gnosis bekämpft, so ist er anderseits gegenüber den einfachen Gläubigen der alexandrinischen Gemeinde doch

---

[1]) Clemens, Cohort. 91.

[2]) Strom IV 1, 3. s. Anrich, Das antike Mysterienwesen. 133.

[3]) Anrich 140.

der entschiedene Vertreter einer gesunden, im Rahmen der christlichen Offenbarung bleibenden Gnosis geworden.

Des Klemens Gnosis ist „mystische Stimmung". [1]) So unterscheidet denn der Gnostiker sich nicht bloss durch sein Wissen, sondern durch seine ganze Lebensrichtung von dem gewöhnlichen Menschen, sofern ihn die Verhältnisse der irdischen Welt innerlich nicht berühren. Die Gnosis ist hier auf dem Wege, zur Mystik [2]) zu werden und zur Unterscheidung der Menschen in 2 Klassen. [3]) Mit der religiösen Entwicklung einer γνῶσις neben der πίστις hängt auch die Tatsache zusammen, dass das kirchliche Gemeinschaftswesen, Kultus und Hierarchie für Klemens allmählich in den Hintergrund rücken, das individuelle Interesse an der Seele des Gnostikers immer mehr steigt. [4]) Für den Gnostiker soll manches Aeusserliche nicht mehr gelten, welches für den einfachen Gläubigen seine Bedeutung hat. Nicht als wenn Pistis und Gnosis für Klemens wesentlich verschiedener Natur gewesen wären. Der Glaube ist ihm notwendige Vorstufe und muss dauernde Unterlage der Gnosis bleiben; letztere ist erst die Vollendung des Glaubens. Aber der Glaube sieht von den göttlichen Wahrheiten nur die Hülle. Jede Wahrheit hat aber für jene Symboliker auch einen Kern. Diesen erfasst nur der Gnostiker. Deshalb gibt es auch für ihn seit der Apostelzeit eine eigene geheimnisvolle Tradition. Der schlichte Gläubige hält sich nur an den buchstäblichen Sinn der Offenbarung, der Gnostiker aber erkennt den allegorischen, typischen, mystischen Sinn der hl. Schrift. Ja er hat eigene Organe und Fähigkeiten, um diese höhere Offenbarung mystisch zu erfahren. Er hat das „unzugängliche Licht" erlangt. So ist der Gnostiker der potenzielle Mystiker, in welchem alle Vorbedingungen vorhanden sind, welche die Gabe des mystischen Schauens, sofern sie durch Gottes Gnade verliehen wird, voraussetzt. [5])

Für den Verstand ist Gott unerfassbar, er kann für ihn gar nicht Gegenstand der Vorstellung und Erfahrung sein. So bliebe also eine grosse Kluft zwischen Gott und Seele, wenn es für Klemens nicht eine mystische Brücke gäbe.

---

[1]) Strom VI 9, 788: ἡ γνῶσις ἕν ἕξει τελειωθεῖσα τῇ μυστικῇ. Vgl. Strom IV 22, 627: εἰτ'οὖν ἕξις ἡ γνῶσις εἴτε διάθεσις εἶναι λέγοιτο.

[2]) Vgl. Bigg, The christian Platonists of Alexandria, Oxford 1886. S. 71. ff.

[3]) Anrich 132.

[4]) Makarius ist in dieser Hinsicht völlig alexandrinisch beeinflusst.

[5]) Knittel, Pistis und Gnosis bei Klemens von Alex. in der Theol. Quartalschr. LV. Tübingen 1873. S. 382.

Diese ist die θεωρία ἐπιστημονικὴ,[1]) ein Wissen, welches zugleich Schauen ist. „Wie die christliche Gotteserkenntnis, diese wahre und vollkommene Erkenntnis Gottes, die schattenhafte Gotteserkenntnis der Juden und Heiden übertrifft,[2]) so wird jene wiederum weit übertroffen durch dieses intuitive Schauen Gottes, dieses Begreifen göttlicher Macht und Wesenheit,[3]) ein Schauen, das uns nicht bloss, wie der Glaube tut,[4]) eins mit dem Sohne, sondern mit Gott selbst macht,[5]) in welchem Erkennen und Erkanntes sich gegenseitig vollkommen decken.[6]) Denn das Gottdenken wird infolge der begleitenden Aszese zum immerwährenden Denken, sodass schliesslich eine alle Unterschiede ausschliessende Einigung (eigentlich Mischung) und beständiges Schauen eintritt, und nur noch die persönliche Geschiedenheit gewahrt bleibt.[7]) So erreicht der Gnostiker des Klemens sein Ziel, vergöttlicht zu werden.[8]) Hierbei tritt deutlich die innige Gegenseitigkeit zwischen Gott und Seele ins Licht, die später bei Makarius wiederholt mit zartester Empfindung wiedergegeben ist. Wie nämlich die auf dem Meere, welche sich festankern, zwar den Anker auswerfen, nicht aber eigentlich ihn anziehen, vielmehr sich selbst an den Anker anziehen lassen, so lassen die, welche durch gnostisches Leben Gott an sich ziehen, eigentlich verborgenerweise von Gott sich anziehen.[8])

Wie der ganze Zusammenhang lehrt, ist die alexandrinische Gnosis Gnade. Sie ist Erleuchtung und Liebe, welche Christus durch seine Menschwerdung und Erlösung in die Welt gebracht. Aber die Gnosis im Sinne der Alexandriner ist Gnade in ganz anderer Bedeutung als die häretische Gnosis. Diese ist eigentlich nichts Anders als eine Emanation, ein Teilchen göttlichen Lebens, welches mit der physischen Seele des Gnostikers verbunden wird. Für Klemens aber bleiben Gott und Seele durch eine unendliche, ontologische Kluft voneinander getrennt. Zwar ist unser Geist unmittelbar von Gott, aber er ist nicht „gleichen Wesens mit Gott oder ein Teilchen desselben; nicht einmal den Anteil, den wir an dem hl. Geiste besitzen, tragen wir als einen Teil der Gottheit in uns“.[9]) Für Klemens gehört darum die Gnosis nicht bloss in die intellektuelle Ordnung, wie für den Gnostizismus, d. h. sie ist nicht eine den Auserwählten unter allen Umständen

---

[1]) Strom. VI 16, 895. [2]) Strom. VI 5, 759. [3]) Strom. V 10, 685 sq. [4]) Strom. IV 25, 635. [5]) Strom. IV 23, 632. [6]) Strom. IV 22, 627. [7]) Strom. IV 22, 628; Knittel 372. [8]) Strom. VI 8, 774. [9]) Strom. V 13, 699 (vgl. Redepenning, Origenes I. 124.)

zuerkannte Erleuchtung von oben, sie ist vielmehr notwendig an das sittliche Streben des Christen nach Gottähnlichkeit geknüpft. Der Gnostiker muss sich über das Irdische erheben, muss sich von der Liebe zum Irdischen reinigen um der Liebe Gottes willen. Er muss nach der Befreiung von der Leidenschaft (ἀπάθεια) ringen. Darauf richtet sich sein beständiges Gebet, und weil er sich beständig in der Gegenwart Gottes fühlt als der Priester Gottes im vornehmsten Sinne, [1]) so steigt er beständig in der Tugend. Diese Tugend besteht nicht bloss in der Mässigung der Leidenschaften (μετριοπάθεια), sondern in ihrer Ausrottung. Er will leben wie ein körperloses Wesen (ὡς ἄσαρκος).

Was dem Gnostiker bei seinem Streben immer neuen Eifer und unerschütterlichen Mut gibt, ist die Liebe (ἀγαπή). Hier offenbart sich grade gegenüber der häretischen Gnosis der christliche und biblische Charakter der alexandrinischen Gnosis. Oft weiss Klemens nicht, ob die Erkenntnis oder die Liebe den Höhepunkt der Vollendung bedeute. [2]) Die sittliche Vollendung erfährt bei Klemens eine ebenso hohe Anerkennung, wie die intellektuelle. Der Gnostiker ist so vollkommen, dass er beten kann: Gib Gelegenheit, o Herr, und du wirst Bewährung bei mir finden. [3])

Auf der höchsten Stufe ist der Gnostiker der vollkommene Mann (ἀνὴρ τέλειος). Er wird ganz Geist [4]) und gelangt zur Vereinfachung (ἁπλωσις), da er sich ganz allein nur noch dem wonnevollen Schauen Gottes überlässt. Droben in der obern Kirche winkt ihm die ewige ἀνάπαυσις, die wonnetrunkene Ruhe. Dort werden wir erkennen, wie der Sohn erkennt, aber niemals über ihn hinausgelangen, auch nicht ihm wesentlich gleich sein. [5])

So hat durch Klemens auch innerhalb des kirchlichen Christentums mystisches Denken, wie es durch Paulus und Johannes angebahnt war, festen Fuss gefasst und bereits eine ziemlich reiche Ausgestaltung erhalten. Die alexandrinische Gnosis ist in gewissem Sinne christlich mystische Theologie: der Gnostiker in der Vorstellung des Klemens ist tatsächlich ein christlicher Mystiker.

---

[1]) Vgl. de Faye, Clément d'Alexandrie, 286.

[2]) de Faye 282: κυριωτάτη πάσης ἐπιστήμης ἀγαπή (Strom. VII 11, 872).

[3]) Makarius ist niemals dem zuversichtlichen Optimismus des Klemens gefolgt.

[4]) Strom. VII 11, 870, vgl. Makarius, hom. 18, 10.

[5]) Vgl. Redepenning, Origenes I 176.

Wenn man die Charaktere des Klemens und Origenes,[1]) das lebhafte, überschwängliche, stimmungsreiche Wesen des einen und die ruhige, exakte Klarheit des andern miteinander vergleicht, wird man sich nicht wundern, dass der Schüler dem Meister nicht auf den mystischen Pfaden weitergefolgt ist. Origenes interessiert uns hier nur als der bedeutsame Vertreter der allegorischen Schriftauslegung. Er hat durch seine Kommentare zum Hohenliede eigentlich erst die mystische Auffassung des bräutlichen Verhältnisses zwischen dem Logos und der Seele populär gemacht. Nach Darstellung des historischen Sinnes gibt er zunächst als mystischen Sinn die Deutung auf die Kirche, der die „dritte Auslegung" folgt: νύμφη τοῦ Λόγου ψυχή.[2])

Aber es zeigt sich doch deutlich, dass dem Verfasser während der Arbeit die dritte Deutung immer wichtiger und interessanter, immer lieber geworden ist.[3]) Sein Gedankengang ist dieser: „Etwas muss der Mensch lieben, das liegt in seiner Natur; was könnte er aber finden, das seiner Liebe würdiger wäre, als Gott selbst,[4]) wenn er nur erst von dem Glanze der Schönheit und Herrlichkeit des Logos wie von einem Pfeile getroffen ist.[5]) — — Wendet nun die Seele sich von der Eitelkeit und Vergänglichkeit des Irdischen ab und sehnt sich nach dem Sohne Gottes, dessen Herrlichkeit sie erkannt hat,[6]) so nimmt der Logos in göttlichem Erbarmen in ihr Wohnung, wie er es Joh. 14, 23 verheissen hat,[7]) und vereinigt sich mit ihr, indem er ihr die Tiefen der Erkenntnis[8]) offenbart. Von dieser Vereinigung mit Gott, die unaussprechlich und unausdenkbar ist wie Gott selbst, redet das Hohelied, das Hochzeitslied auf die Vereinigung des himmlischen Bräutigams mit seiner Kirche oder des Logos mit der Seele.[9]) Die Vereinigung mit dem Logos ist Gnosis, Erkenntnis überirdischer Art; darum hier auf Erden unvollkommen.

---

[1]) Bigg, The Christian Platonists of Alexandria, Oxford 1886, S. 99, nennt Origenes the least mystical of all divines.

[2]) Vgl. Origenis opp. ed. Lommatzsch XV, 100.

[3]) Riedel W., Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde u. d. christl. Kirche, Leipzig 1898. S. 60.

[4]) Origenis opp. ed. Lommatzsch, XIV 303, XV 19.

[5]) Ebenda XIV 296, 314.

[6]) Ebenda XIV 313.

[7]) Ebenda XIV 417.

[8]) τὰ τοῦ θείου Λόγου βαθύτερα (XIV 354, XV 92).

[9]) Riedel 62, 63.

Erst im Jenseits führt der König die Seele in seine Gemächer, wie Paulus in den 3. Himmel entrückt wurde. [1])

Die grosse Bedeutung des alexandrinischen Exegeten hat seiner Auslegung Eingang und Geltung verschafft unter den christlichen Theologen wie Gläubigen bis auf unsere Tage. Schon Gregor von Nyssa wandelt in seinen 15 Homilien über das Hohelied in den gleichen Bahnen wie Origenes. [2])

Hiermit können wir den Ueberblick über die mystischen Gedankengänge beschliessen, welche in der Zeit vor Makarius innerhalb seines geistigen Gesichtskreises auftauchten. Auch bei Tertullian, Irenaeus und Methodius liessen sich Ausführungen finden, die von mystischer Stimmung eingegeben sind. Harnack hat in seiner Dogmengeschichte [3]) wenigstens kurz auf sie hingewiesen. Aber für die Bestimmung der Umgebung, in und aus welcher die Mystik des Makarius sich entwickelt hat, kommen solche Ausführungen nicht oder kaum in Betracht.

---

[1]) Vgl. Riedel 63.

[2]) Vgl. Riedel 69, 70.

[3]) D. G. I[3], 528—531; 543—548; 744—748.

Zweiter Teil.

Die mystische Theologie Makarius des Aegypters.

Erster Abschnitt.

Elemente zum formalen Ausbau der Mystik des Makarius.

I. Die Verwertung der stoischen Naturphilosophie.

In den bisher dargelegten mystischen Gedankengängen der Vorzeit waren die Elemente enthalten, welche für Makarius mehr oder weniger bewusst beim materiellen Ausbau seiner Mystik in Betracht kommen mochten. Es bliebe uns aber das volle Verständnis der nicht selten dunkeln Ausdrucksweise des sketischen Mönches verschlossen, wenn wir nicht auch den Anteil der Vergangenheit an der formalen Seite seines Systems klarstellten. Diese Frage soll jetzt ihre gesonderte Behandlung erfahren, damit ihre Beantwortung später nicht den Zusammenhang der Darstellung beeinträchtigt. Foerster und Loebe haben zwar das Problem empfunden, aber seiner Lösung nicht näher geführt. „Merkwürdigerweise, sagt Loebe [1]), braucht Makarius, abweichend von den andern griechischen Kirchenlehrern seiner Zeit, in den Schilderungen des mit der Sünde eingedrungenen Verderbens sehr starke Ausdrücke und Bilder, welche die Sünde fast als Substanz ansehen". Auch Foerster fand bereits bei ihm „bisweilen sehr starke massive Ausdrücke und Bilder, die zu einer Ansicht von der Sünde als Substanz im Menschen führen würden und an Manichäismus anstreifen" [2]). Nach der Behandlung des Verhältnisses von Sünde und Freiheit bei Makarius schliesst sich Loebe dem Urteil Foersters an, „dass in letztern Stellen eine Hyperbolie des Ausdrucks herrscht". [3]) „In ähnlicher Weise, heisst es in der beigefügten Anmerkung, redet er von dem mystischen Prozess

[1]) Kirchlich. Jahrbuch f. d. Herzogtum S.-Altenburg, VI. Jahrgang. 1900. S. 62.

[2]) Jahrbb. f. deutsche Theol. XVIII. 474.

[3]) Loebe 64.

des Einswerdens mit Gott und Christo bisweilen in Ausdrücken, welche an die pantheistisch gefärbte Mystik des Mittelalters erinnern, . . . Ausdrücke, welche hervorgerufen sind durch das Bemühen, jene Vereinigung als eine möglichst enge und innige zu schildern."

Nun kann freilich von einer Einwirkung des Manichäismus auf den Mystiker der Skete keine Rede sein, einmal weil er sich im allgemeinen als entschiedenen Gegner dieser Irrlehre ausweist, dann auch insbesondere, weil er ausdrücklich ihre Auffassung des Bösen ablehnt. „Diejenigen, sagt er, welche das Böse als etwas Substanzielles bezeichnen, sind grobe Ignoranten." [1]) Die angenommene „Hyperbolie des Ausdrucks" kann aber zur Erklärung einer konsequent wiederkehrenden und im Aufbau des Systems grundlegenden Auffassungsweise allein nicht genügen. Hinter dem Bild und Ausdruck steht ohne Zweifel eine bestimmte, ontologisch begründete Vorstellung. Der Verfasser der Homilien weist selbst die Annahme, es handle sich bei solchen Ausführungen um rhetorische Uebertreibungen, zurück, wenn er schreibt: „Dies sind, ich wiederhole es, nicht einfach gesprochene Worte, sondern es ist ein Werk geistigen Lebens, ein Werk von Wahrheit, welches sich in der würdigen, gläubigen Seele vollzieht". [2]) Das Auffallende seiner Ausdrucksweise hat einen andern Grund. Um ihn zu nennen, muss ich das Ergebnis der nachstehenden Untersuchung schon vorwegnehmen, und dieses lautet:

> Makarius hat zum formalen Ausbau seiner mystischen Theologie in erheblichem Masse stoische Naturphilosophie verwertet.

In dieser Tatsache liegt der Schlüssel zum Verständnis der Ausdrucksweise des sketischen Mönches. Ich stelle zur leichtern Nachprüfung der ausgesprochenen These eine kurze Darlegung [3]) der stoischen Naturphilosophie an die Spitze der Untersuchung.

Die stoische Lehre ist realistisch oder materialistisch, weil sie alles Wirkliche für körperlich hält. Sie ist pantheistisch, insofern ihr alles in der Welt als Wirkung der höchsten Vernunft erscheint. Ihr Monismus ist also Pantheismus. Nach der Lehre der Stoa ist wirklich nur das,

[1]) Makarius, hom. 16, 1.

[2]) hom. 1, 11.

[3]) Sie stützt sich hauptsächlich auf Ed. Zeller, Philosophie der Griechen [3] III 1, 117ff und desselben Verfassers „Grundriss d. Gesch. d. griech. Phil." [7] Leipzig 1905. 208 ff.

was wirkt und leidet. Nur Körper (σώματα) können etwas Wirkliches sein. Auch Gott und die Seele fallen unter das allgemeine Gesetz des Stoffes. Allerdings besteht zwischen der Körperlichkeit der Dinge ein gradueller Unterschied. Die einen sind aus feinem Stoffe, feurig oder hauchartig (πνεῦμα), die andern bestehen aus gröberer, fester Materie. Gott ist als höchstes Wesen Feuer oder Hauch, der alles durchdringt und alles umspannt. [1]) Gleichzeitig ist er die höchste Vernunft (νοῦς). Die Stoa stellt also die Gleichung auf zwischen νοῦς und πνεῦμα, zwischen Intelligenz und feinem Stoff. In ähnlicher Weise wie Gott ist auch die menschliche Seele ein Hauch, der mit dem Leibe herangewachsen, ihn ganz zusammenhält und durchdringt. [2]) Nicht bloss alles Wirkliche, sondern auch alle Vorgänge, die durch Körper verursacht werden, sind körperlicher Art. So sind „Nacht, Abend, Dämmerung, Mitternacht, die einzelnen Tage des Monats, ebenso der Monat selbst und die Jahreszeiten körperlich. Dasselbe gilt dann auch von allen seelischen Regungen, von Vorstellungen, Affekten, Begehrungen, Tugenden und Lastern, die sogar als lebende Wesen vorgestellt werden". [3]) „So scharf aber dieser Materialismus auch ausgeprägt, und so rücksichtslos er durchgeführt ist, so weit sind doch die Stoiker anderseits von der mechanischen Naturerklärung entfernt; ihre ganze Weltansicht ist nichtsdestoweniger eine dynamische, der Begriff der Kraft der höhere gegen den des Stoffes." [4]) An sich ist der Stoff eigenschaftslos. Die ihn durchdringenden Kräfte (λόγοι) gestalten ihn und geben ihm seine Eigenschaften. Alle bewegende Kraft aber geht auf die Wärme zurück, auf das die Welt durchdringende Feuer, die Gottheit. Jede Kraft wirkt in Form von Luftströmungen. Sie verbreiten sich durch die Dinge und teilen ihnen die Spannung (τόνος) mit, die sie zusammenhält. Es sind Bewegungen nach zweifacher Richtung, die einen gehen von dem Mittelpunkte, dem ἡγεμονικόν, nach aussen, die andern streben von der Peripherie nach innen. Auf der dadurch bedingten Verdichtung oder Verdünnung

[1]) πνεῦμα ἔνθερμον, διάπυρον, πνεῦμα διὰ πάντων διεληλυθὸς καὶ πάντ' ἐν ἑαυτῷ περιέχον (nach Origenes c. Cels. VI. 71.).

[2]) Galen V. 287 K. πνεῦμα σύμφυτον συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον.

[3]) Aug. Döring, Gesch. d. griech. Philosophie. Leipzig 1903, II. 233. Die von mir im Druck hervorgehobenen Stellen sind besonders zum Vergleiche mit den naturphilosophischen Anschauungen des Makarius geeignet.

[4]) Zeller, Philos. d. Gr. III 1, 130.

beruht die Erfüllung des Raumes und die Gestalt der Dinge. Auch die Seele ist bei ihrer Geburt eigenschaftslos und ungestaltet. Sie gleicht einer unbeschriebenen Tafel. Jeder Inhalt muss ihr von den Objekten gegeben werden.[1]) Sie hat aber auch ihr ἡγεμονικόν, von wo die Pneumaströmungen zu den Organen und allen Teilen des Körpers ausgehen, und wohin sie zurückkehren. So tritt z. B. beim Sehen eine Pneumaströmung von der Vernunftseele zum Auge.[2]) Auf diese Weise durchdringt die Seele den ganzen Leib. Sie hat darum auch die Gestalt des äussern Menschen.

Es harrt für den stoischen Naturphilosophen noch eine, ja die schwierigste Frage ihrer Lösung: Wie ist die Verbindung von Kraft und Stoff, von Eigenschaft und Substrat zu erklären? Wie sind Tugend und Seele, Pneuma und Leib miteinander verbunden? „Wenn die Eigenschaften der Dinge und ebenso auch die Seele und die ihr analogen Kräfte Körper sind, so ist das Sein der Eigenschaften in den Dingen und der Seele im Leibe das Sein eines Körpers in einem andern, eine stoffliche Mischung, und da nun die wesentlichen Eigenschaften eines bestimmten Stoffes allen Teilen desselben zukommen und die Seele allen Teilen des Leibes innewohnt, — — — so muss behauptet werden, es können einem Körper andere Körper in der Art beigemischt sein, dass sie nicht bloss in ihre leeren Zwischenräume aufgenommen werden, sondern alle ihre Teile durchdringen, ohne doch selbst mit ihnen zu einem und demselben Stoffe zusammenzugehen. Es muss mithin nicht allein die Undurchdringlichkeit der Körper geleugnet, sondern es muss auch angenommen werden, dass der kleinere Körper, welcher einem grössern beigemischt wird, sich über den ganzen Umfang desselben ausdehne. Dies ist die stoische Lehre von der κρᾶσις δι' ὅλων, welche sich einerseits von einer bloss mechanischen Vermengung dadurch unterscheiden soll, dass bei derselben jeder Teil eines Körpers von einem Teil des ihm beigemischten durchdrungen ist, anderseits von der vollkommenen chemischen Mischung dadurch, dass die gemischten ihre Eigentümlichkeiten bewahren“[3]). Die κρᾶσις ist also die völlige Vermischung mehrerer Körper unter Fortbestand des eignen Wesens und der Quali-

[1]) Zeller, Grundriss 208.

[2]) Döring 233.

[3]) Zeller, Phil. d. Griech. III 1, 126 f.

täten eines jeden Körpers. [1]) Als Beispiele für diese Art der Mischung führen die Stoiker die Verbindung des Feuers mit dem Eisen oder der Seele mit dem Körper an, merkwürdigerweise auch die Mischung von Wasser und Wein. Man behauptete, aus der letztgenannten Mischung durch einen ölgetränkten Schwamm das Wasser wieder aufsaugen zu können.[2])

Die „totale Vermischung" (κρᾶσις δι' ὅλων) ist eine der vielumstrittenen Unterscheidungslehren der Stoa. Zu ihrer Annahme waren die Stoiker nicht gedrängt durch naturwissenschaftliche Gründe oder Beobachtungen, sondern durch die vorgefasste philosophische Meinung, alles Wirkliche müsse körperlicher Art sein. Diesen Materialismus haben die christlichen Theologen der nachfolgenden Jahrhunderte, insbesondere die Alexandriner Klemens und Origenes, entschieden zurückgewiesen. Um so auffallender muss es darum erscheinen, wenn der sketische Mönch Makarius, der in manchen Stücken seine Abhängigkeit von alexandrinischer Theologie nicht verleugnet, auf den Gedanken verfällt, die stoische Naturphilosophie in den Dienst seiner mystischen Spekulation zu nehmen. Das christliche Altertum kennt nur noch ein einziges Analogon, Tertullian, der im Kampfe mit der Häresie des stoischen Realismus nicht entraten zu können glaubte.

Um den Grad der Abhängigkeit des Makarius von dem stoischen Realismus festzustellen, bedarf es zunächst der genauen Umgrenzung einiger Begriffe und Ausdrücke, die hierbei in Frage kommen. Im christlichen Altertum fehlte vielfach noch die Klarheit darüber, dass jede geistige Substanz immateriell sein muss. Man lebte in dem Glauben, dass auch

[1]) Alexander von Aphrodisias definiert die κρᾶσις als δύο ἢ καὶ πλειόνων τινῶν σωμάτων ὅλων δι' ὅλων ἀντιπαρέκτασιν ἀλλήλοις οὕτως, ὥστε σώζειν ἕκαστον αὐτῶν ἐν τῇ μίξει τῇ τοιαύτῃ τήν τε οἰκείαν οὐσίαν καὶ τὰς ἐν αὐτῇ ποιοτήτας (de mixt. 142a). Die Mischung trockner Körper wird gewöhnlich nicht κρᾶσις, sondern μῖξις genannt. Von der κρᾶσις bezw. μῖξις unterschieden die Stoiker einerseits die παράθεσις, anderseits die σύγχυσις. Jene bedeutet eine bloss äusserliche Vereinigung, z. B. die Mischung verschiedener Getreidekörner. Die σύγχυσις dagegen hebt Wesen und Eigenschaften der verbundenen Körper auf, sodass in Wirklichkeit ein neuer, anderer Körper entsteht.

[2]) Vgl. Stobaeus, Florilegium 67, 25. In diesem speziellen Punkte weicht Makarius von der Auffassung der Stoiker ab, weil er eine Trennung von Wasser und Wein wohl für unmöglich hielt. Hom. 16, 1 heisst es darüber: „Es (das Böse) ist jedoch nicht, wie einige behaupten, mit uns so vermischt, wie Wasser und Wein vermischt werden." — Mit der Stoa aber betrachtet Makarius die Verbindung von Mann und Weib in der Ehe als μῖξις (hom. 16, 2).

eine ätherische, luftartige Substanz (πνεῦμα) imstande sei, geistige, intellektuelle und moralische Wirkungen hervorzubringen. Die Vorstellung, welche Tertullian in die Frage kleidete: „Quis enim negabit deum corpus esse, etsi deus spiritus est?“ [1]), war freilich stoischen Ursprungs, aber auch Justin, Irenäus und Klemens von Alexandrien erkennen der Menschenseele sowohl wie den Engeln und Dämonen eine gewisse ätherische Leiblichkeit zu. Es mag auch nicht unerwähnt bleiben, dass grade in den Kreisen des ägyptischen Mönchtums recht massive Vorstellungen von der Natur der gefallenen Geister herrschten, wofür die Vitae Patrum reiche Belege bieten [2]). So erklärt sich leicht, dass auch dem Mystiker der Skete die Vorstellung geläufig ist, die Seele sei ungeachtet ihrer geistigen Betätigung λεπτή, sie sei aus einem feinen, ätherischen Stoffe, gerade so wie Engel und Dämonen. Λεπτός heisst zunächst „dünn, fein, zart“. Makarius aber gebraucht es als technischen Ausdruck, um die von ihm gedachte feine, materielle, geistige Substanz zu bezeichnen. Das Wort λεπτός bezw. λεπτότης wird darum im folgenden mit „ätherisch“ bezw. „ätherischer Art“ übersetzt werden. An einigen Stellen [3]) verbindet indes Makarius mit dem Worte λεπτός bezw. λεπτότης den Ausdruck καθαρός bezw. καθαρότης zu einem Begriff. Die damit ausgesprochene Eigenschaft soll bloss Gott zukommen. Durch dieselbe ist er sogar für die ätherische Menschenseele unsichtbar und unfassbar. Es liegt dort dem ganzen Zusammenhange nach eine Anlehnung an den Sprachgebrauch des Buches der Weisheit [4]) vor. Die angezogene Stelle besagt, dass „die göttliche Weisheit“ wegen ihres rein geistigen, d. h. immateriellen Charakters (διὰ τὴν καθαρότητα) imstande sei, auch die reine Geisterwelt (πνευμάτων νοερῶν καθαρῶν λεπτοτάτων) zu durchdringen. Schon Anaxagoras [5]) nannte den νοῦς oder das Prinzip des Alls λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, wozu

[1]) Adv. Prax. 7.

[2]) Vgl. Grützmacher, Pachomius u. d. älteste Klosterleben, Freibg.-Leipzig 1896, 83 f. — Evagrii Pontici capita practica ad Anatolium LXVI (Migne XL 1239 sq.) stellt die Teufel als kristallartige Wesen dar. — Athanasius, Vita Antonii, cap. 60 berichtet, dass Antonius die Seele Amons zum Himmel aufsteigen sah.

[3]) hom. 7, 2; 16, 5.

[4]) Sap. VII 22–24: ἔστι γὰρ ἐν αὐτῇ (σοφίᾳ) πνεῦμα νοερόν .. λεπτὸν .. καὶ διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων νοερῶν καθαρῶν λεπτοτάτων· πάσης γὰρ κινήσεως κινητικώτερον σοφία, διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα.

[5]) Bei Simpl. fol. 33 b.

Ritter und Preller[1]) bemerken: „Ambigua voce utitur, quae erat sermonis philosophici tunc temporis inopia et angustia. Nempe mens nihil cum materie commune habet". Die Wortverbindung λεπτὸς καὶ καθαρός bezeichnet auch bei Makarius die reine Geistigkeit, die nach seiner Vorstellung Gott allein besitzt, und die ohne jedes materielle Substrat besteht. In dieser Wortverbindung hat also λεπτός seine spezifische Bedeutung „ätherisch" verloren.

Nach diesen Vorbemerkungen treten wir in die Untersuchung der Frage ein, ob und in welchem Masse Makarius von naturphilosophischen Vorstellungen der Stoa abhängig ist. Der Satz mag an die Spitze gestellt werden, dass er im Unterschiede von Tertullian den stoischen Realismus für das Wesen Gottes völlig ablehnt. Gott ist ein rein geistiges, immaterielles Wesen. Wenn der Mystiker in seinen Spekulationen zuweilen sagt, Gott nehme Körperlichkeit an, um hl. Seelen seine Nähe empfinden zu lassen[2]), weil er sonst auch für sie unsichtbar und unfassbar bleiben würde, so liegt diesem Gedankengang doch die Ueberzeugung zu Grunde, dass Gott jeder Körperlichkeit entbehre. Ausser Gott aber ist für Makarius alles körperlich (σῶμα). Alles hat Bild und Gestalt, mag auch der Grad seiner Materialität verschieden sein. „Ein jedes ist seiner Natur nach Körper: der Engel, die Seele, der Dämon. Wenn sie auch ätherisch sind, sind sie doch im Wesen, Gepräge und Bild entsprechend der Feinheit ihrer Natur ätherische Körper, wie dieser Leib seinem Wesen nach fester Körper ist"[3]). Von der Erschaffung der Welt berichtet er: Gott „wollte, und mit Leichtigkeit machte er aus dem Nichtseienden feste, harte Wesen, z. B. Erde, Berge, Bäume (sichtlich harter Natur) und auch Gewässer als etwas Mittelfestes, woraus er Geflügel entstehen liess, und wiederum mehr ätherische Dinge, Feuer, Winde und solche Wesen, die wegen ihrer ätherischen Natur dem leiblichen Auge unsichtbar bleiben"[4]). Körper sind auch alle physikalischen Vorgänge, z. B. Sonnenschein und Wind. Solche Vorgänge sind nichts anders als Bewegungen von gewissen Zentren aus und zu ihnen hin, ganz in stoischer Weise gedacht. Die beste Nachprüfung ge-

[1]) Historia philosophiae graecae et romanae, ed. secunda, 1857. Vgl. Grimm, Kurzgefasstes exeg. Handbuch zu den Apokryphen des A. T. Leipzig 1860 in der Erklärung von Sap. VII 22—24.

[2]) hom. 4, 9. ἐσωματοποίησεν ἑαυτὸν ὁ ἄπειρος καὶ ἀπρόσιτος καὶ ἀποίητος Θεός.

[3]) hom. 4, 9.

[4]) hom. 4, 10.

statten seine Ansichten über die Sonne und ihre Strahlung, da er sie nach verschiedenen Richtungen hin zum Vergleiche heranzieht. Er kennt wohl einen Unterschied zwischen dem Sonnenstrahl und der Sonnenscheibe, zwischen seinem Licht und dem ihrigen [1]). Aber der Strahl ist doch nichts anders, als die von der Lichtquelle ausgehende, mit ihr verbundene Wirkung. Der Strahl als eine feurige Strömung bleibt mit der Scheibe in ständiger Verbindung und wird von ihr wieder zurückgezogen, ohne durch die Berührung mit andern Dingen beeinträchtigt worden zu sein, mit anderen Worten: die Sonne löst die κρᾶσις δι' ὅλων mit den von ihr beleuchteten Dingen wieder völlig auf. „Die Sonne, die ein geschaffener Körper ist, dringt in verschmutzte Orte ein, ohne beschmutzt und befleckt zu werden" [2]). Gegen Abend sammelt sie alle ihre Strahlen und geht in ihre Wohnung zurück. [3]) In dem Mikrokosmos des Menschen ist das Kraftzentrum die Seele. Sie hat zwar viele Glieder, aber ihr Lenker ist der νοῦς. [4]) Sie durchdringt den ganzen Leib, wirkt im Kopfe, wie in den Füssen [5]), und zwar in der ihr eigentümlichen ätherischen Art, indem sie durch pneumatische Strömungen die Funktionen der Sinnesorgane hervorbringt. „So umfasst die Seele, die ätherisch ist, auch das Auge, durch das sie sieht, das Ohr, durch das sie hört, ebenso die Zunge, durch die sie spricht, die Hand, kurz den ganzen Leib, und indem die Seele die Glieder desselben umfasst, ist sie mit ihm vermischt (συγκέκραται) und bewirkt durch ihn alle Lebenstätigkeit". [6]) Der Ausdruck „umfasst" (περιέλαβε, περιλαβοῦσα) deutet somit den Zusammenhalt des ganzen Menschen an, der dadurch entsteht, dass der Seelenäther sich ganz über die einzelnen Teile und Organe des Körpers verbreitet und sich mit ihnen vermischt. Die Gestalt des äussern Menschen wird so bestimmend für die Ausdehnung des Seelenpneumas. „Wie der äussere Mensch ein Bild hat, so hat auch der innere Mensch ein Bild, ähnlich dem Engel, und eine Gestalt ähnlich dem äussern Menschen." [7])

---

[1]) hom. 7, 3. [2]) hom. 7, 2; vgl. hom. 11, 13. [3]) hom. 49, 3. [4]) hom. 40, 5. [5]) hom. 40, 3. [6]) hom. 4, 9.

[7]) hom. 7, 7. Eine lehrreiche Parallele bietet die stoisch beeinflusste Seelenlehre Tertullians. In seiner Schrift De anima (cap. 9) erkennt er der Seele bildliche Gestalt, Sichtbarkeit und Farbe zu und kennzeichnet sie in oft auffälliger Uebereinstimmung mit Makarius ganz nach stoischer Vorstellungsweise. „Recogita enim, cum deus flasset in faciem hominis flatum vitae, et factus esset homo in animam vivam, totum utique per faciem statim flatum illum in interiora transmissum et

Von der Seele gehen nicht bloss ätherische Kräfte aus, sondern es wirken solche auch von aussen auf sie ein. Nach stoischer Ansicht gleicht die Seele bei der Geburt einer unbeschriebenen Tafel. Aetherisch feine Eindrücke, Tugenden und Laster, die nicht selten als lebende Wesen gedacht sind, geben der Seele ihr Gepräge. Für Makarius ist die ἁμαρτία ein solche Kraft, die von aussen durch die Sinnesorgane in die Seele einzudringen sucht[1]). Sie ist etwas Lebendiges, ähnlich wie der innere Mensch[2]), ein Pneuma, hat ihr Bild und verwandelt sich in viele Gestalten[3]). Sie ist eine geistige Kraft Satans intellektueller Art[4]). Als solche ist sie eine Gegenströmung wider die Seele[5]), eine Realität, die alles Böse in die Seele einstreut[6]). Diese Strömung erfasst wie ein Sauerteig[7]) jedes Glied der Seele und des Leibes[8]) und führt dadurch die schwersten Erschütterungen und innern Stürme herbei, worin die Unrast des irdischen Menschen begründet liegt[9]). Durch das Eindringen jener Kraft legt sich eine dunkle Hülle über die ganze Seele[10]). Es tritt eine κρᾶσις δι' ὅλων zwischen Seele und ἁμαρτία ein. Diese breitet sich immer mehr in der Seele aus, wie der Rauch in einem Hause. Hat er dasselbe ganz erfüllt, dann sucht er sich einen Ausweg in die freie Luft. „So fliesst auch die Bosheit, wenn sie die Seele erfüllt hat, nach aussen über und bringt ihre Früchte[11])."

Der dynamische Realismus, mit dem Makarius die Aussenwelt betrachtet, leitet ihn auch in der Beurteilung seelischer Vorgänge. Seine Vorstellung über die Wirksamkeit der Sonne hat eine völlige Analogie in seiner

---

per universa corporis spatia diffusum simulque divina a spiratione densatum omni intus linea expressum esse, quam densatus impleverat et velut in forma gelasse. Inde igitur et corpulentiae animae ex densatione solidata est et effigies ex expressione formata. Hic erit homo interior, alius exterior, dupliciter unus; habens et ille oculos et aures suas, quibus Paulus dominum audire et videre debuerat, habens et ceteros artus, per quos et in cogitatibus utitur et in somniis fungitur." (Corp. Script. eccles. lat. vol. XX. Vindob. 1890. Pars I. pg. 311 sq.).

[1]) hom. 11, 5; 15, 13. [2]) hom. 16, 7 ζῴδιόν ἐστί τι. [3]) hom. 16, 7.

[4]) hom. 15, 49: δύναμίς τις οὖσα λογικὴ τοῦ Σατανᾶ. vgl. hom. 24, 3.

[5]) hom. 15, 48: ἡ ἐναντία δύναμις. Ἀντιστατικὴ οὖν καὶ νοερά ἐστι.

[6]) hom. 15, 49. [7]) hom. 24, 3. [8]) hom. 2, 1. 4. [9]) hom. 5, 1. 2.

[10]) hom. 8, 3; 32, 10: Ἀποκαλύπτεται γὰρ κεκρυμμένη τις καὶ λεπτὴ δύναμις τοῦ σκότους ἐγκαθεζομένου τῇ καρδίᾳ.

[11]) hom. 16, 12.

Anschauung vom Einwirken Gottes oder Satans auf die Seele[1]). Für den dynamischen Realismus lässt sich die Kraftwirkung nicht von der Kraftquelle trennen, weil die Kraft nur in Verbindung mit ihrer Quelle wirkt, von der sie ständig durch eine ätherische Strömung gespeist wird. So lässt sich Kraft und Quelle derselben identifizieren. Wo der Mystiker vom Sonnenschein redet, da sagt er: Die Sonne dringt in verschmutzte Orte ein[2]). Wenn er von der Einwirkung der ἁμαρτία auf die Seele spricht, dann betrachtet er auch diese bloss als eine Kraftäusserung Satans selbst, von dem jenes Pneuma ausgeht. und mit dem es in Verbindung bleibt. Satan schleicht in die Seele[3]), er nistet sich dort ein und legt dort Weg und Steg an[4]), schlägt dort seinen Thron auf[5]), kriecht dort umher, wie Würmer im faulen Fleische[6]), er hurt mit der Seele[7]), er ist in ihr wie ein Räuber in einem fremden Hause[8]). Freilich zieht Satan nicht, wie die Sonne am Abend, freiwillig seine Kraft aus der Seele zurück. „Denn Satan will niemals, dass die Menschen zur Busse kommen; er ist erbarmungslos[9])." Aber eine andere Kraft verbündet sich mit der gläubigen Seele, Gottes Gnade. Zeitweilig ist mit ihr noch der Rauch und die Sünde in der Seele[10]), ohne dass die Gnade davon beeinträchtigt wird, wie auch Gott vom Satan in der Luft keinen Schaden erleidet[11]). Nur Gottes Gnade ist imstande, den Sumpf der Sünde in der Seele auszutrocknen und die κρᾶσις δι ὅλων zwischen beiden zu lösen. „Wie nämlich, wenn Sonne ist und der Wind weht, die Sonne einen eignen Körper und eine eigne Natur hat, so hat auch der Wind eigne Natur und eignen Körper, und keiner kann den Wind von der Sonne trennen, ausser Gott, wenn er den Wind aufhören lässt. So ist auch die ἁμαρτία mit der Seele gemischt unter Fortbestand der eignen Natur beider[12])."

Eine eingehendere Darlegung der Abhängigkeit des sketischen Mönches von der stoischen Physik würde den späteren Ausführungen vorgreifen und unnötige Wiederholungen verursachen. Die beigebrachten Belege genügen

---

[1]) hom. 16, 13: „Dann scheint die Sonne im Herzen und ihre Strahlen durchdringen alle Glieder".

[2]) hom. 7, 2. [3]) hom. 26, 13. [4]) hom. 11, 11.

[5]) hom. 6, 5. [6]) hom. 1, 5. [7]) hom. 26, 13; 15, 28.

[8]) hom. 15, 48. [9]) hom. 16, 2.

[10]) hom. 26, 18. 25; 40, 7; 17, 4. [11]) hom. 16, 6.

[12]) hom. 2, 2: μεμιγμένη ἐστὶν ἐχούσης ἑκάστης ἰδίαν φύσιν (ganz entsprechend der stoischen Definition der κρᾶσις δι' ὅλων).

m. E. zur Begründung des Satzes, dass Makarius die Naturanschauung der Stoa bezüglich der Aussenwelt und des Seelenlebens geteilt hat. Ist das aber erwiesen, dann bietet auch die Ausdrucksweise des Schriftstellers der Erklärung keine Schwierigkeiten mehr. Seine Werke sind frei von Hyperbolie des Ausdrucks, von Anlehnung an manichäische oder pantheistische Formeln. In ihnen kommt nur der dynamische Realismus der Stoa zum naturgemässen Ausdruck, wie es bezüglich der Einwirkung Satans auf die Seele in der Untersuchung bereits ausgeführt worden ist.

Es ist und bleibt aber eine höchst merkwürdige Erscheinung, den sketischen Mönch auf der Fährte der stoischen Naturphilosophie zu finden. Zwar näherte sich die stoische Ethik an manchen Stellen ihres Systems der christlichen Sittenlehre, und christliche Theologen, z. B. Pantänus, der Lehrer des Klemens von Alexandrien, waren vom Stoizismus aus zur Lehre Jesu Christi gelangt[1]). Insbesondere ist auch Klemens von Alexandrien in ethischen Fragen vielfach durch die Werke des Stoikers Musonius beeinflusst[2]). Origenes zeigt in der Ethik weniger Abhängigkeit von der Stoa als Klemens[3]). Anders mussten sich aber die christlichen Theologen zur stoischen Physik stellen. Zwar zitieren sie nicht selten hierher gehörige Stellen aus stoischen Werken, aber ohne ihre Ansicht zu teilen[4]). Die christlichen Theologen gingen vielfach von platonischen Voraussetzungen aus. Deshalb war der Realismus der Stoa für sie unannehmbar. Origenes rechnet die Stoiker unter diejenigen, welche Gottes Majestät durch ihre Dogmen beleidigen[5]). Sie machen Gott zu einem körperlichen Wesen und scheuen sich nicht, ihn veränderlich, wandelbar und wechselreich zu nennen, der also auch untergehen könne, und dies nur deshalb nicht erleide, weil nichts da sei, was ihn vernichte[6]). Klemens von Alexandrien erhob gegen die Stoiker den Vorwurf, dass nach ihrer verwerflichen

---

[1]) Eusebius, hist. eccl. V 13.

[2]) Paulus Wendland, Quaestiones Musonianae. De Musonio Stoico Clementis Alexandrini aliorumque auctore. Berolini, 1886, pag. 59.

[3]) D. Feine, Stoizismus und Christentum. Theolog. Literaturblatt XXVI Leipzig 1905, S. 100 f.

[4]) Ioannes ab Arnim, Stoicorum veterum fragmenta, Lipsiae I. 1905, II et III 1903, hat insbesondere im II. Bd. alle Zitate, die aus den Werken des Chrysippus in die altchristliche Literatur übergegangen sind, gesammelt.

[5]) C. Cels. I. 21.

[6]) Feine, Theol. Literaturblatt XXVI 98.

Behauptung Gott jede Art von Materie, auch die niedrigste durchdringe [1]). Zu diesem Irrtum seien sie durch falsche Deutung einer Stelle im Buche der Weisheit gekommen: διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα (VII, 24). Sie hätten nämlich nicht bemerkt, dass jener Satz nur von der geschaffenen Weisheit gelte [2]). Den gleichen Tadel spricht Origenes gegen sie aus [3]) und erklärt ausdrücklich, nur das Böse erfülle er nicht mit seiner Gegenwart [4]). Ich gehe genauer auf diesen Punkt ein, weil sich hier der Gegensatz zwischen der alexandrinischen Auffassung und der des Makarius am leichtesten dartun lässt. Obschon der Mystiker die körperliche Gottesvorstellung der Stoa ablehnt, beschäftigt er sich mit dem beregten Gegenstande ganz im Sinne der Stoa (und des Weisheitsbuches). Er führt aus: „Wer die Behauptung aufstellt, der Satan habe sein eigenes Gebiet und auch Gott sein eigenes, der beschränkt Gott bis zum Gebiete, wo der Böse wohnt. Wie können wir aber dann noch sagen, das Gute sei unbeschränkt und unerfassbar, alles sei in ihm, und das Gute könne durch das Böse nicht befleckt werden [5])?“ „Warum, so fragt er an einer andern Stelle, sollte es denn für Gott schwer sein, zum Tode hineinzutreten und auch in den tiefen Busen des Herzens, um dort den erstorbenen Adam wieder zu erwecken? . . . Wenn doch die Sonne schon bei ihrem geschöpflichen Charakter allenthalben durch Eingänge und Türen in die Höhlen der Löwen und die Löcher der Schlangen eindringt, und sie ohne die geringste Beschädigung wieder verlässt, um wieviel leichter geht der Gott und Herr aller Dinge in die Schlupfwinkel und Wohnungen, wo der Tod haust, und in die Seelen, ohne dort bei der Erlösung Adams vom Tode beeinträchtigt zu werden [6]).“

Hier ist ein Beispiel, wie Makarius, der in vielen Fragen

---

[1]) Wadstein, Ueber den Einfluss des Stoizismus auf die älteste christl. Lehrbildung. Theol. Studien u. Kritiken, Gotha, 1880, S. 644. — Clemens Alex. Protr. p. 58 (Potter): οὐδὲ μὴν τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς παρελεύσομαι διὰ πάσης ὕλης καὶ διὰ τῆς ἀτιμοτάτης τὸ θεῖον διήκειν λέγοντας· οἳ καταισχύνουσιν ἀτεχνῶς τὴν φιλοσοφίαν

[2]) Clemens, Strom. V. 14, 699. [3]) c. Cels. VI. 71.

[4]) O. Redepenning, Origenes II. 289. Tatsächlich vertraten die Stoiker die Ansicht: „Das Göttliche erfüllt alles, aber es kann von einem Schlechtern nichts erleiden, weil dieses die (mit dem Begriffe des absolut Besten in Widerspruch stehende) Aufnahme von Schlechtigkeit in sein Wesen bedingen würde“. Herm. Siebeck, Untersuch. z. Phil. d. Griechen [2]. Freibg. 1888, S. 235 f.

[5]) hom. 7, 2. [6]) hom. 11, 13.

gerne den Theologen Alexandriens folgt, von ihnen abweicht, weil seine Vorstellungen über die Materie auf andern Voraussetzungen basieren, als die des Klemens und Origenes. Makarius sucht sich selbst seinen einsamen Weg, der ihn auf die Höhen mystischer Erkenntnis führen soll. Er ebnet sich denselben durch das Hilfsmittel stoischer Physik, welche wegen ihres Materialismus bei den christlichen Theologen, abgesehen von Tertullian, allgemein perhorresziert war. Wir würden den Aufgaben unserer Untersuchung nicht genügen, wenn wir nicht auch nach einer Erklärung, nach einem Grunde für diese merkwürdige Tatsache wenigstens ausschauten. Eine literarische Abhängigkeit des mystischen Homileten von einem bestimmten stoischen Werke habe ich nicht aufdecken können. Es scheint auch ein solcher Nachweis wohl unmöglich zu sein, weil schon allein der Charakter jener impulsiven Homilien die äussern Spuren der Abhängigkeit nur zu leicht verwischen konnte oder gar zerstören musste. Ich glaube vielmehr, dass nicht ein äusserer literarischer Einfluss, sondern innere Notwendigkeiten seines Systems den Mystiker gedrängt haben, die stoische Naturbetrachtung, deren Kenntnis damals zur allgemeinen Bildung gehörte, auf seine Theologie anzuwenden.

Noch kein christlicher Theologe vor Makarius hatte damit Ernst gemacht, die mystischen Gedanken bis in ihre Tiefen durchzudenken, zu analysieren, zu verbinden, und sich eine konkrete Vorstellung von dem zu machen, was die Mystik mit so hohen Worten feiert: κάθαρσις und θέωσις, Loslösung vom Irdischen und von der Sünde und Aufstieg zur Vergöttlichung. Makarius ist nicht der Mann, der sich mit wohltönenden Worten und frommen Illusionen zufrieden gibt, sondern der heilige Aszet, der im entsagungsvollen Kampfe mit der Macht des Bösen sich zum Lichte mystischer Erfahrungen emporarbeitet. Das ganze innere Leben, für welches er seine Opfer bringt, war ihm eine Welt von Tatsachen. Wie sollte er sich dasselbe aber im einzelnen vorstellen? Gewisse Leitsätze existierten bereits für ihn. Sie stammten aus der alexandrinischen Theologie oder aus der Vorstellungswelt des ägyptischen Mönchtums. Ein solcher Fundamentalsatz, an dem er nicht rüttelte, lautete: Seele, Engel, Dämon sind Körper von bestimmter Gestalt, Körper ätherischer Natur. Da tauchen gleich eine Fülle schwieriger Fragen vor ihm auf. Wie sind denn die Wirkungen, die von diesen Pneumata ausgehen? Sind sie bloss geistigen, oder auch ätherischen Charakters? Er empfand das Böse als etwas, das Unruhe oder Fieberhitze

in den Menschen hineintrug[1]), das Gute als etwas Befreiendes, Ruhe und Frieden Spendendes. Wenn Gutes und Böses nicht als körperliche Wirkungen an die Seele herantreten, wie sollen sie denn überhaupt Gegenstand ihres Bewusstseins und ihrer inneren Erfahrung werden? Und dann, Vereinigung mit Gott ist der Mystik höchstes Sehnen. Ist solche Vereinigung wirklich, wie vollzieht sie sich? Die Vorgänger des Makarius in der christlichen Theologie waren auf diese mystische Fragestellung noch nicht aufmerksam geworden. Es war darum ganz natürlich, dass der erste christliche Mystiker in der griechisch-heidnischen Philosophie Umschau hielt, ob dort ein System, eine Methode des Denkens ihn in seiner Spekulation weiterführen könne. Es konnte ihm nicht entgehen, dass die Stoa von gleich realistischen Voraussetzungen — der Körperlichkeit der Geisterwelt — aus eine abgeschlossene Weltbetrachtung gewonnen hatte. Ihr dynamischer Realismus schien die einfachste, konsequente Lösung all der Fragen zu ermöglichen, die ihm bei seiner mystischen Betrachtung auftauchten. Hier ist m. E. der Grund gegeben, warum Makarius bei der stoischen Physik seine Anleihe macht.

Wir sind auch in der Lage, die Probe darauf zu machen, dass Beweggründe solcher Art ihn zur Anlehnung an die Stoa geführt haben. Sein sonst so streng durchgeführtes System birgt nämlich eine Inkonsequenz, die das Verständnis seiner Mystik sehr erschwert, und diese Inkonsequenz liegt grade da, wo er aus theologischen Gründen den stoischen Realismus für das Wesen Gottes ablehnt. Hier muss er sich auf eigne Füsse wagen. Er muss jetzt in selbständiger Spekulation die Lösung der Frage versuchen, wie der immaterielle Gott für eine ätherische Seele innerlich wahrnehmbar sein könne. Da fühlt man gleich, wie er unsicher wird. Es legt sich ihm der Gedanke nahe, bei der mystischen Erhebung der Menschenseele trete der unsichtbare und unzugängliche Gott aus seiner Immaterialität heraus und nehme einen Körper an. Aber, weil er doch vor einer solchen Annahme zurückschreckt, schwächt er sie wieder durch Partikeln wie „gleichsam, gewissermassen[2])“ ab. Man mag solche Stellen so oft lesen, als man will, es bleibt in ihnen doch ein Rest

[1]) hom. 16, 13. Wenn du hörst, dass ein loderndes und prasselndes Feuer in den Gliedern ist, hälst du es für nichts (ὡς οὐδὲν ἡγῇ, nicht ἡγῇ wie bei Migne).

[2]) hom. 4, 9: ὡς εἰπεῖν ὡς ἐσμίκρυνεν αὐτόν; hom. 4, 11: ἐξομοιοῖ ἑαυτόν, σωματοποιῶν κατὰ χώρησιν ταῖς . . ψυχαῖς.

von Unklarheit zurück, so dass man überhaupt nicht mit absoluter Sicherheit feststellen kann, ob der Mystiker da, wo seine eigne Spekulation einsetzen musste, selbst zur Klarheit gekommen ist. Bezeichnend für diese Unsicherheit ist auch die ungewöhnliche Form, mit der er einmal einen solchen Lösungsversuch einleitet. „Eine subtile und tiefe Ausführung, so sagt er, will ich geben, so weit meine Kraft dazu reicht[1])." Es mag nebenher erwähnt sein, dass auch der im System des Makarius grundlegende ethisch-mystische Parallelismus zwischen dem Einwirken Gottes und des Teufels auf die Seele dadurch eine Verschiebung erfährt, dass der Mystiker Gott den physikalischen Gesetzen entzieht, die nach stoischer Ansicht alles beherrschen. Solche Beobachtungen müssen die Ueberzeugung verstärken, dass Makarius durch die Eigenart mystischen Denkens in Verbindung mit seinen realistischen Voraussetzungen über die Natur der geschaffenen Geister zur Anlehnung an die stoische Physik gedrängt worden ist, so sehr ihm auch die stoische Annahme der Körperlichkeit Gottes widerstrebte.

Ein zusammenfassender Ueberblick über die vorausgegangene Untersuchung führt zu folgendem Ergebnis:

1. Der sketische Mönch hat zum Ausbau seiner mystischen Theologie die stoische Naturphilosophie verwertet.

2. Die auffälligen Wendungen und Vorstellungen des mystischen Schriftstellers finden ohne Mühe aus dieser Abhängigkeit ihre Erklärung.

3. Eine direkte literarische Anlehnung an einen stoischen Schriftsteller scheint nicht zu bestehen. Jedenfalls lässt sie sich aus den vorliegenden Werken des Makarius nicht nachweisen. Es lassen sich aber aus ihnen innere Gründe aufzeigen, welche die merkwürdige Verbindung von stoischem Realismus und christlicher Mystik hinreichend erklären.

II. Die Allegorese der hl. Schrift als formaler Faktor für die Mystik des Makarius.

Der Mystiker der sketischen Wüste hat die hl. Schrift nicht bloss zur materiellen Begründung, sondern auch zur formalen Entwicklung seiner Theologie eifrig verwandt. Wir lernen ihn aus den Homilien als tiefen Kenner und Verehrer

[1]) hom. 4, 9: Λεπτὸν δέ τινα λόγον καὶ βαθὺν κατὰ τὴν προσοῦσάν μοι δύναμιν εἰπεῖν βούλομαι.

der „inspirierten Schriften“ [1]) schätzen. Nicht bloss die mystisch wertvollen Stellen aus den Briefen des hl. Paulus sind ihm geläufig; selbst die geschichtlichen Bücher des alten Testamentes bieten ihm reiche Ausbeute zur Vertiefung und Veranschaulichung mystischer Ideen, und zwar dadurch, dass er jene Tatsachen der Offenbarung in mystische Beziehung zur christlichen Seele setzt. Das geschieht durch die Allegorese. Dieselbe macht die hl. Schrift zum formalen Faktor in der Mystik des Makarius. Der grosse Exeget Alexandriens, Origenes, hatte auch den Mönch der sketischen Wüste in seinen Bannkreis gezogen. Für gewöhnlich findet Origenes einen zweifachen Sinn in der hl. Schrift, einen buchstäblichen oder historischen und einen übertragenen oder mystischen [2]). Die buchstäbliche Auslegung sollte für die ungebildeten Gläubigen, die allegorische für die fortgeschrittenen Christen gelten. Schien ihm die buchstäbliche Auffassung eines biblischen Textes des göttlichen Wesens unwürdig, dann trug er kein Bedenken, den Literalsinn überhaupt zu verwerfen und die freiste Allegorese walten zu lassen. Wenn auch Makarius in den Spuren des alexandrinischen Exegeten wandelt, so hat er doch die Grenze einer massvollen Allegorese fast nirgendwo überschritten.

Der Zweck der hl. Schrift bestimmt ihre Auslegung. Makarius sieht in den hl. Büchern die Botschaft eines reichen Königs an seine Günstlinge, sie möchten eilen, um seine königlichen Geschenke in Empfang zu nehmen, und zwar „eine himmlische Gabe aus seiner Gottheit Wesen; denn geschrieben steht [3]): auf dass wir göttlicher Natur teilhaft werden“ [4]). Die hl. Schrift ist also die Einladung zur mystischen Erhebung, die Gott an die ganze Menschheit ergehen lässt. Was sie berichtet, ist im buchstäblichen Sinne historisch, im höhern Sinne mystisch. Alles im Alten Testamente ist „um der Seele willen geschehen, die nach Gottes Bild geschaffen war, aber unter das Sklavenjoch und die Herrschaft der argen Finsternis geriet [5])“. Das Aeussere ist bloss Bild und Typus des Innern, des Geistigen [6]). Das ganze Alte Testament mit seinen Personen, Ereignissen und Satzungen war nur ein Schatten, der nicht die Erlösung bewirken und keine Werke

---

[1]) hom. 4, 20: ἀπὸ τῶν θεοπνεύστων γραφῶν.

[2]) Zuweilen nimmt er einen dreifachen Schriftsinn an, einen somatischen, psychischen und pneumatischen.

[3]) II. Petr. 1, 4. [4]) hom. 39, 1.

[5]) hom. 47, 16. [6]) hom. 47, 11.

des Geistes vollbringen konnte. Was damals geschah, ist zu unserm Vorbild oder zu unserer Warnung geschehen. „Alles dies ist Geheimnis der durch Christi Ankunft erlösten Seele“ [1]). Sie soll nun jene biblischen Vorgänge, soweit sie auch zeitlich oder räumlich ihr fernliegen mögen, auf sich selber übertragen und als inneres Erlebnis empfinden [2]). Auf diese Weise gewinnt alles Historische in der hl. Schrift für den Mystiker persönliches Interesse, und nur insofern kommt es für ihn in Betracht. Die Wagenerscheinung bei Ezechiel zeigte und deutete ihm etwas geheimnisvoll Göttliches an, das Geheimnis der Seele, welche ihren Herrn aufnehmen und ein Thron seiner Lichtherrlichkeit werden soll [3]). Wie ein Programm steht diese mystisch-allegorische Deutung an der Spitze der ersten Homilie. Die Sabbatruhe des Gesetzes ist ihm Vorbild und Schatten des wahren Sabbates, der vom Herrn der Seele gegeben wird [4]). Die Höllenfahrt Christi wird zur Befreiung der Seele aus den Totengrüften der Sünde [5]). Fast die ganze 47. Homilie dient dem Nachweis, dass das Alte Testament Typus der mystischen Erhebung einer christlichen Seele ist. Um eine Vorstellung dieser sinnigen und geistvollen Allegorese zu geben, möchte ich wenigstens im Auszug einen Teil der Homilie bieten. Er zeigt, wie die Errettung des jüdischen Volkes aus der Hand Pharaos und der Durchgang durchs Rote Meer Typus der sittlichen Erlösung und mystischen Erhebung der Seele sind. Schon im Namen des jüdischen Volkes liegt mystische Beziehung zur Seele. Israel heisst ja der gottschauende Geist [6]). Durch Lug und Trug haben die Feinde seine Herrlichkeit geraubt und ihn mit Schmach umgeben. Den Geist haben sie von seiner Höhe hinabgestürzt, und so ward Israel ein Sklave des wahren Pharao. Dieser setzte die Geister der Bosheit als Fronvögte und Zwingherren über ihn [7]). Sobald aber die Seele zu Gott ruft und aufseufzt, sendet der Herr ihr den geistigen Moses. Im Monat der neuen Blüten, in der Zeit des Frühlings, wird sie erlöst, wenn das Erdreich der Seele die schönen, blütenreichen Zweige der Gerechtigkeit hervorbringen kann, wenn die scharfen Winterstürme finsterer Unwissenheit und dichter Verblendung infolge ihrer schändlichen Taten und Sünden vorüber sind. Der alte Sauerteig, die Gesinnung des alten Menschen, musste entfernt, Christus, das wahre, gute, makellose Lamm geschlachtet werden [8]).

---

[1]) hom. 47, 5. [2]) hom. 50, 3. [3]) hom. 1, 2. [4]) hom. 35, 1—3.
[5]) hom. 11, 11. [6]) hom. 47, 5. [7]) hom. 47, 6. [8]) hom. 47, 7. 8

Sein Blut wurde an die Pfosten des Herzens gesprengt, damit das am Kreuze vergossene Blut Christi der Seele zum Leben und zur Erlösung werde, den ägyptischen Dämonen aber zu Leid und Tod. Wahrhaftig ist ja das Blut des makellosen Lammes ihnen Leid, der Seele aber Freude und Jubel[1]). Gegen Abend soll das Lamm verzehrt werden; denn die Abendstunde ist ein Mittelding zwischen Licht und Finsternis. Dort war eine Nacht der Vergeltung, hier ein Tag der Erlösung. Und mit Recht; denn es war Bild und Schatten der Wahrheit und bezeichnete geheimnisvoll die wahre Erlösung der in Finsternis eingeschlossenen Seele, die im tiefsten Pfuhl verborgen, angefesselt, hinter ehernen Toren eingekerkert war und ohne Erlösung durch Christus nicht befreit werden konnte[2]). Die Kinder Israels ziehen nach dem Ostermahle ab, d. h. die Seele schreitet vorwärts, nachdem sie die Lebenskraft des hl. Geistes empfangen, das Lamm verkostet hat, mit seinem Blute besprengt ist, sowie das wahre Brot, das lebendige Wort, in sich aufgenommen hat. Vor jenen ging eine Feuer- und Wolkensäule her, die sie beschützte; diese aber beschirmt der hl. Geist, der die Seele in innerer Erfahrung erquickt und leitet[3]). Pharao stürmt dräuend nach. Die Seele schaut des Feindes Macht, der auf sie losstürmen und ihr den Tod bringen will, es aber nicht kann; denn mitten zwischen ihr und den Geistern der Aegypter steht der Herr. Todesschrecken und mannigfache, furchtbare Trübsal kommen über sie und lassen sie den Tod vor Augen schauen. Nun prüft sie Gott, ob sie im Glauben feststeht, ob sie die Liebe zu ihm bewahrt hat. „Dann aber zersprengt er mit starker Hand und erhobenem Arm durch die Erleuchtung des hl. Geistes die Macht der Finsternis“,[4]) und die Seele gelangt glücklich zum Ziel. Das sind Geheimnisse der Seele, die sich wahrhaft an jedem Menschen vollziehen, der bemüht ist, in das verheissene Leben einzugehen, nachdem er aus dem Reich des Todes erlöst ist, von Gott das Unterpfand erhalten hat und des hl. Geistes teilhaft geworden ist. Schaut aber die Seele vor ihren Augen den Untergang der Feinde, denen sie zuvor unterworfen war, dann jubelt sie auf in unaussprechlicher Freude; verherrlicht und getröstet von Gott, ruht sie im Herrn. Dann singt der Geist, den sie empfing, Gott ein neues Lied zur Pauke d. h. des Leibes und zur Zither der Seele, mit geistigen Saiten, mit erhabenen Gedanken und mit

[1]) hom. 47, 8. [2]) hom. 47, 9.
[3]) hom. 47, 11. [4]) hom. 47, 13.

dem Plektrum der Gnade und sendet Loblieder zu Christus dem Lebensspender empor. [1])

Solch ein Beispiel zeigt besser als lange Ausführungen den grossen Wert, den die Allegorese der hl. Schrift rein als formaler Faktor für die Mystik des Makarius gewonnen hat. Sie hat sein mystisches Denken vielseitig angeregt und neu befruchtet. Sie hat den Homilien jene Frische und Anschaulichkeit gegeben, die auch heute noch den Leser fesselt.

[1]) hom. 47, 14.

Zweiter Teil

Die mystische Theologie des Makarius.

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre des Makarius vom wahren Leben, d. h. von der im Ebenbilde Gottes liegenden geheimnisvollen Gemeinschaft der Seele mit Gott in Christus durch den Geist.

§ 1.

Ueberblick über das System der mystischen Theologie des Makarius.

Die Untersuchung mystischer Schriften führt den Bearbeiter oft schwierige Pfade. Der Mystiker selbst fühlt sich auf dem Grenzgebiete zwischen Glauben und Schauen, zwischen objektiver Wahrheit und subjektiven Erfahrungen. Seine Wahrnehmungen sind ihm unaussprechlich; denn, was er innerlich erfährt, ist himmlisch und göttlich, und sein Ausdrucksvermögen menschlich. So ringt der Mystiker nach menschlichen Bildern und Vergleichen. Da heisst es abzuwägen, was dem Ausdruck in der Wirklichkeit zu Grunde liegt. Infolgedessen darf die Behandlung der mystischen Theologie bei der bloss mystischen Einkleidung nicht stehen bleiben, sondern muss den realen Werten, die sich hinter jenen Ausdrucksformen verbergen, ihre Aufmerksamkeit zuwenden, selbst wenn dieselben dadurch aller mystischen Färbung entkleidet würden. Durch das Ergebnis, dass sich Makarius in seiner Psychologie an die stoische Naturphilosophie anlehnt, ist ein wichtiges Kriterium zur Bewertung seiner Ausdrucksweise gefunden und ein Teil der Schwierigkeiten ausgeräumt. Aber diese stoische Naturbetrachtung des Makarius stellt uns vor eine neue Aufgabe. Wir müssen jetzt nicht bloss Sache und Ausdruck scheiden, sondern auch nicht selten innerhalb der Sache selbst die physische und die ethisch-mystische Seite getrennt betrachten. Diese Notwendigkeit liegt darin begründet, dass die ethisch mystischen Wirkungen im Seelenleben zugleich als physische Veränderungen am stoisch gedachten Seelenäther erscheinen.

Nachdem diese Richtlinien für die Untersuchung gezogen sind, sei vorab ein kurzer Ueberblick über das System der

Theologie des Makarius gegeben zur schnellen Orientierung, welche Stellung und Bedeutung den einzelnen mystischen Ideen im System zukommt und wie sie sich zusammengliedern.

Die treibende Kraft in der Mystik des sketischen Mönches ist das Verlangen nach dem „wahren Leben in Gott". Es besteht in der Vergeistigung und Vergöttlichung der christlichen Seele. Sie vollzieht sich dadurch, dass die Seele als „Bild Gottes" sich immer reiner ausgestaltet. Im „himmlischen Bilde" hat Gott der Seele göttliche Lebenskraft und einen unaussprechlich erhabenen Beruf gegeben. Aber ihrem mystischen Aufstieg tritt als furchtbarer Feind das Böse entgegen, dem sich der erste Mensch freiwillig unterwarf. Die Menschenseele gerät dadurch in einen klaffenden Dualismus hinein. Gott und Satan, Licht und Finsternis, Himmel und Welt wollen sie an sich ziehen. Infolge des ersten Sündenfalles dringt „der Stachel des Todes" als eine ätherische Kraft Satans von geistiger Tendenz in das feine Seelenpneuma ein, und nimmt vom ganzen Menschen Besitz. Das „wahre Leben" muss „dem Leben des Todes", das herrliche Gottesbild dem Bilde des ruhelosen Kain weichen. Die hochbegnadete Seele wird Sklavin des wüsten Tyrannen der Finsternis, der sich ihrer bemächtigt und die Gottesbraut schändet. Mit erschütterndem Ernste und hl. Trauer hat der Mystiker diese Katastrophe gezeichnet. Von solch düsterm Hintergrunde hebt sich um so leuchtender die unbegreifliche Menschenfreundlichkeit Gottes ab, die der Seele trotz ihrer Untreue nicht vergisst, sondern sich sehnt, in ihr zu ruhen. Gott sendet ihren Retter, den wahren Bräutigam und Herrn der Seele, Christus, der durch seinen Tod am Kreuze den Satan abfindet, und die ihm gehörigen Seelen der Finsternis des Todes entreisst. Nun erzeugt Christus im „neuen Leben der Wiedergeburt" durch sein Organ, den hl. Geist, wiederum sein göttliches Ebenbild in der Seele, welches zwar erst keimartig als göttlicher Same in sie hineingelegt wird, aber als vergeistigende Kraft zum Siegel und Gepräge des Seelenpneumas werden soll. In langsamer, organischer Entwicklung reift unter dem Ansturm des Bösen der Same des göttlichen Lebens in der Seele, geheimnisvoll, wie das Samenkorn unter den Stürmen des Winters im Schoss der Erde. Die Entwicklung des neuen Lebens beginnt unter Gottes Beistand als e t h i s c h e r Aufstieg unter höchster Anspannung aller sittlichen Kräfte, in glaubensstarker Weltentsagung und ungeteilter Gottesliebe. Hat die Seele in sittlichem Opfer ihre Treue gegen Gott bewährt, dann übernimmt er selbst in Form

mystischer Erhebung die Vollendung und Heiligung der Seele. Nun wird ihr jede Tugend mühelos und beglückend, „eine Frucht des hl. Geistes." Er führt in geheimnisvoller Weise die Seele auf mannigfachen Stufen aufwärts, indem seine Kraft sie vergeistigt und vergöttlicht. Das göttliche Feuer des hl. Geistes drängt die ätherische Macht der Sünde in der Seele zurück, bis sie auf der höchten Stufe der Reinigung die Freiheit von Leidenschaft und Sünde (ἀπάθεια) erlangt. Das himmlische Licht, mit andern Worten, das nunmehr rein erstrahlende Gottesbild der Seele, durchleuchtet immer zarter das feine Seelenpneuma zum Erfassen unaussprechlicher Offenbarungen, die in visionären Ekstasen in die Erfahrung der Seele treten. Der hl. Geist, der die Seele persönlich heimsucht, durchdringt und vergeistigt sie so sehr, dass eine unmittelbare Vereinigung nach Art der stoischen κρᾶσις δι' ὅλων möglich wird, die im Unterschied vom Pantheismus beide Naturen bestehen lässt, sodass trotz der innigsten Vermischung eine reine Scheidung derselben jederzeit eintreten kann. Durch den Geist, dsa Organ des Herrn, ist nun die Seele völlig in Christi Bild umgeprägt, sodass sie in der Lichtherrlichkeit Christo (δόξα τοῦ φωτὸς Χριστοῦ) erstrahlt. Das geistige Wesen Christi oder des Logos hat sich geheimnisvoll mit der Seele verbunden, wie Braut und Bräutigam. So ist die Seele schon hier auf Erden zu ihrer Verwandtschaft zurückgekehrt, zur Tochter des himmlischen Vaters, zur Braut des Sohnes, zur Wohnung des hl. Geistes begnadet. Gott ist ihr und sie sein Erbe, er ihre und sie seine Wonne. In der Auferstehung geht ihre innere Herrlichkeit organisch und individuell auf ihren Leib über, sodass nun das früher in die Seele hineingelegte, erhabene Gottesbild in reinster Vollendung als Lichtherrlichkeit Christi den ganzen Menschen, den pneumatischen Leib und die reine Seele durchdringt, umflutet und vergöttlicht, und als ewige, unaussprechliche Himmelswonne in allen Heiligen aufleuchtet.

§ 2.

Die Quelle des wahren Lebens: das Gottesbild in der Seele.

1.

Der Seele Würde und Beruf auf Grund ihres Gottesbildes.

„Das Geheimnis der Seele" ist der Ausgangspunkt der mystischen Spekulation. „Schenke dem intelligenten Wesen

der Seele sorgfältige Beachtung, mein Lieber. Ein kostbares Ding nämlich ist die unsterbliche Seele“ [1]). Dieser öfter wiederkehrende Gedanke kennzeichnet die Stimmung des Mönches. Wie ein Programm seiner Mystik liest sich der Anfang der 1. Homilie. Dieselbe bietet eine neue Erklärung der dunkeln Vision Ezechiels, der Wagenerscheinung (Merkabah) [2]. Während man seit alter Zeit in ihr eine Offenbarung der Herrlichkeit des Gottessohnes und seiner zentralen Stellung in der Schöpfung erblickt hat, verschiebt sich für den Mystiker die ganze Grundidee der Vision. Nach ihm schaut der Prophet etwas Anders, „das Geheimnis der Seele, welche im Begriffe steht, ihren Herrn aufzunehmen und ein Thron seiner Herrlichkeit zu werden“ [3]). Diese Erklärung wurzelt in seiner Grundanschauung, dass alles im Alten Bunde um der Seele willen geschehen sei [4]). Seine mystische Höhenstimmung führt ihn sogar zu der gewagten Annahme einer Ueberordnung der Seele über die Engelwelt [5]). „An Würde, so sagt er, übertrifft der Mensch alle Geschöpfe, ja ich wage zu behaupten, nicht bloss die sichtbaren Geschöpfe, sondern auch die unsichtbaren, nämlich die dienenden Geister“ [6]). Der Mystiker wird jedoch selbst ob dieser Aeusserung bedenklich und sucht sie durch verschiedene Gründe zu rechtfertigen. In der hl. Schrift hat er gelesen, dass die Engel Diener der Heiligen sind [7]). Ja, mehr noch. „Schau doch deine Würde, wie du kostbar bist! Denn als er selbst in eigner Person als Gesandter und Erlöser für dich auf die Erde kam, hat Gott dich über Engel gestellt“ [8]). „Deinetwegen hat der Unsterbliche beschlossen, sich kreuzigen zu lassen“ [9]). Den tiefsten Grund für die Ausnahmestellung der Menschenseele über der geschaffenen Geisterwelt findet er in dem Genesisbericht von der Erschaffung des Menschen. „Nicht von Michael und Gabriel, die doch Erzengel waren, sagte Gott: Lasst sie uns

---

[1]) hom. 26, 1; vgl. 27, 1; 15, 43. 44.

[2]) Ezechiel cap. 1.

[3]) hom. 1, 2. Interessant ist, dass auch die jüdisch kabbalistische Mystik von der „Merkabah“ ihren Ausgang nimmt. Beziehungen zwischen diesen Parallelen, die vielleicht auf Philo hätten zurückgehen können, habe ich indes nicht aufzudecken vermocht.

[4]) hom. 47, 16. [5]) Bei Tertullian (adv. Marc. II. 8) findet sich derselbe Gedanke.

[6]) hom. 15, 22; vgl. 11, 5; 26, 1; 30, 7.

[7]) hom. 15, 44.

[8]) hom. 15, 43.

[9]) hom. 15, 44.

machen nach unserm Bild und Gleichnis, sondern so sprach er nur vom geistigen Wesen des Menschen, d. h. der unsterblichen Seele“ [1]). In ihrer Ebenbildlichkeit mit Gott liegt ihr mystischer Adel.

Heutzutage ist uns Christen die Gottebenbildlichkeit der Seele auf Grund des biblischen Berichtes ein geläufiger Gedanke. Damit ist schon gesagt, dass er sein scharfes Relief zum guten Teil verloren hat. Für Markarius aber hat jene Vorstellung vom Bilde Gottes in der Seele noch ihre ungeschwächte mystische Kraft. Seit alters trägt die Mystik den Drang nach Symbolik in sich, nach jener eigenartigen Betrachtungsweise, welche allenthalben geheimnisvolle Beziehungen, Parallelen, Typen anderer Dinge aufdeckt. So wird für Pythagoras die Zahl das grosse Geheimnis, welches die wechselseitigen Beziehungen der Dinge umschliesst. Plato nimmt Ideen, die geistigen, unveränderlichen Urbilder der Dinge, zum Ausgangspunkte seiner Philosophie. Die jüdisch-alexandrinische Allegorese findet geheimnisvolle Beziehungen zwischen Name und Ding; Philo insbesondere überträgt die platonische Betrachtungsweise auf das Verhältnis von Gott, Logos, Welt und Seele. Nach ihm verhält sich der Logos zu der Welt, „teils wie das Urbild zum Abbild, teils wie die Kraft zur Erscheinung. Wie Gott sein Urbild ist, so ist er . . . . das Siegel, dessen Abdruck alle Formen in der Welt sind, und mit dem menschlichen Geiste insbesondere steht er als Urbild desselben in einer so nahen Verwandtschaft, dass er auch gradezu der Urmensch genannt wird“ [2]). Bei Paulus [3]) erscheint der Erlöser als Bild des unsichtbaren Gottes, als Erstgeborener der ganzen Schöpfung, und der Menschenseele gilt seine Mahnung, Christus anzuziehen, d. h. seinem geistigen Bilde ähnlich zu werden. Den Alexandrinern, welche beide Testamente vor sich hatten und nun in ihrer mystischen Art die Beziehungen zwischen beiden aufrollen, ist das Alte Testament Schatten und Verheissung, das Neue Wahrheit und Erfüllung. Nicht bloss das A. T. im ganzen genommen, sondern selbst die einzelnen Namen, Personen, Zahlen, Einrichtungen und Ereignisse sind Typen und Bilder jener spätern Zeit. Auch Makarius ist Symboliker.

---

[1]) hom. 15, 22. Uebrigens kennt er keinen Unterschied zwischen Engel, Dämon und Seele bezüglich ihrer physischen Konstitution (hom. 4, 9. 11; 7, 7).

[2]) Zeller, Philosophie d. Griechen[3], III, 2, 377.

[3]) Col. 1, 15.

Die gewöhnlichsten Lebensverhältnisse spiegeln sich für ihn in mannigfachster Weise in der Seelenentwicklung wieder. Ein so geartetes Denken greift auch die Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit der Seele mit ganz ungewöhnlichem Ernst und grosser Konsequenz auf. Es sieht in dieser Vorstellung nicht bloss einen geistvollen Gedanken, sondern eine Wirklichkeit, welche ungeahnte, weite Perspektiven eröffnet, welche geheimnisvolle Zusammenhänge höchster Art knüpft und darum reale Grundlage der ganzen mystischen Erfahrung zu werden geeignet ist.

Der sketische Mönch betrachtet das Gottesbild der Seele als eine ganz besondere, geistige Aehnlichkeit mit Gott, als eine so innige Beziehung und Verwandtschaft, dass darob die Seele würdig wird, mit Gott vereinigt, mit ihm vermählt zu werden. Es ist, als ob auf Grund derselben die Menschenseele Gott selber affiziere, der doch unerfasslich ist, ähnlich affiziere, wie in der Trinität der Sohn, der Abglanz des ewigen Lichtes, den Vater des Lichtes. So entsteht ein gegenseitiges, geheimnisvolles Ineinanderleben, sozusagen ein gegenseitiges Sichbedürfen, ein Geben und Nehmen zwischen Gott und Seele, ein wonnevolles Ruhen des einen im andern. Die nähere Ausführung dieser Gedanken muss spätern Kapiteln vorbehalten bleiben. Kurz hat Makarius seine Anschauungen von der im Gottesbilde der Seele begründeten Würde in die Worte zusammengefasst: „Es gibt keine andere, so innige Verwandtschaft und wirksame Hilfe, als die der Seele zu Gott und Gottes zur Seele . . . . Er schuf Himmel und Erde, Sonne und Mond, Wasser, Obstbäume und Lebewesen mannigfacher Art, aber in nichts von dem ruht er aus. Die ganze Schöpfung steht unter seiner Herrschaft, und dennoch errichtete er sich nicht in ihr einen Thron und ging mit ihr keine Gemeinschaft ein. Nur am Menschen fand er Wohlgefallen, mit ihm schloss er Gemeinschaft und findet in ihm seine Ruhe. Erkennst du nun die Verwandtschaft Gottes mit dem Menschen und des Menschen mit Gott? Die kluge und verständige Seele schreitet darum an allen Geschöpfen vorüber und findet Ruhe für sich nur im Herrn, der Herr aber hat allein am Menschen sein Wohlgefallen“ [1]). Bei all seiner hohen, mystischen Begeisterung hält sich Makarius von Pantheismus frei. Er betont ausdrücklich: Die Seele „ist weder göttlicher Natur, noch von der Natur der Finsternis der Bosheit; sie ist ein intelligentes und reichbegabtes, hohes und

[1]) hom. 45, 5.

wundersames Geschöpf, ein schönes Gleichnis und Bild Gottes“[1]). Das Gottesbild in ihr bedeutet also keineswegs Gleichheit mit Gott, sondern nur eine gewisse Gottähnlichkeit. Aehnlichkeit aber hat zum Korrelat notwendig auch eine gewisse Unähnlichkeit. Ja, bei Makarius tritt diese noch schärfer in den Vordergrund, als sonst in der christlichen Theologie. Auf der einen Seite nämlich bekennt sich Makarius zu dem hohen, reingeistigen Gottesbegriff des Christentums, anderseits aber spricht er infolge seines Eingehens auf stoische Ideen der Menschenseele die Immaterialität ab und vergrössert so noch mehr die ontologische Kluft, welche zwischen Gott und Seele besteht. Wegen der ätherischen Natur der Seele bleibt der immaterielle Gott ihr unsichtbar und unfassbar[2]). Mithin fehlt die natürliche Basis für eine unmittelbar mystische Erkenntnis und Erfahrung Gottes. Dennoch hat bereits der erste Mensch, Adam, diese mystische Erkenntnis Gottes verkostet. Denn die natürliche Unähnlichkeit zwischen Gott und Seele ward in einer höhern Sphäre ausgeglichen. „Gott gab dem Adam bei seiner Erschaffung nicht körperliche Flügel wie den Vögeln, sondern gewährte ihm die Flügel des hl. Geistes, die er ihm bei der Auferstehung eigentlich geben wird, damit sie ihn (jetzt schon) erhöben und entführten, wohin der Geist will“[3]). Denn der Mensch ist zwar nicht göttlicher Natur, doch soll er am Leben der Gottheit teilnehmen[4]).

So schliesst das Gottesbild eine doppelte Aehnlichkeit zwischen Gott und Seele in sich, eine natürliche, welche im reinen Besitz der menschlichen Natur beruht[5]) und eine übernatürliche, ein „himmlisches Bild“, oder eine „himmlische Seele in der Seele“, die erst das wahre mystische Leben mit Gott ermöglicht. Mit Vorliebe verweilen seine Gedanken bei Adam, dem ersten Menschen, dem Typus aller andern. An seiner Begnadigung belebt er seine mystischen Hoffnungen; über den Verlust jener Herrlichkeit, über die Katastrophe des ersten Sünders trauert er in ergreifenden Klagen, um dann in Adam ein Bild des gegenwärtigen, hochbegnadeten und tiefgefallenen Menschenlebens zu erblicken. Der Weg zum innern Verständnis seiner Gedanken kann auch für uns nur der sein, dass wir ihm in der historisch-symbolischen Betrachtungsweise folgen.

---

[1]) hom. 1, 7. [2]) hom. 4, 11.
[3]) hom. 5, 11. [4]) hom. 4, 9.
[5]) hom. 12, 1.

II.

Das natürliche Gottesbild in Adams Seele.

Wir sind heute gewöhnt, Verstand und Willen als die beiden gleichgeordneten natürlichen Seelenkräfte anzusehen. Für die praktische Aszese des sketischen Mystikers dagegen tritt die Bedeutung des Intellektes gegenüber dem Willen stark zurück. Er hat selbst die Beobachtung gemacht, dass mystische Erhebung nicht einen hohen Grad von Intelligenz voraussetzt, sondern oft den schlichten, einfältigen Christen ergreift und zu Verzückung bringt[1]). Der Intellekt hat darum keine selbständige, sondern eine dienende Stellung im Seelenleben. Zwar nennt Makarius ihn das Auge[2]) und den Führer[3]) des innern Menschen. Er denkt ihn aber nicht als eine selbständige spekulative Kraft, sondern als das klärende Organ in den sittlichen Lebensfragen, als Hilfsmittel des Willens zu einem christlichen Leben. Als solches hat „das erkennende und unterscheidende Glied der Seele“[4]) seine grosse Bedeutung, aber es ist als solches so wenig mehr von dem Willen verschieden, dass Makarius geradezu von einem „erkennenden, überlegenden und unterscheidenden Willen“ spricht[5]). Erst der freie Wille ist es, welcher die ethisch-mystische Vollendung ermöglicht. Er erhebt den Menschen über die ganze, an Gesetze gebundene Schöpfung und macht ihn dem frei entscheidenden Gotte ähnlich. Im freien Willen offenbart sich der Seele göttliches Bild. „Der Himmel war einmal erschaffen, die Sonne, der Mond und die Erde. Und doch hatte der Herr an ihnen kein Wohlgefallen. Vielmehr können sie keine Naturveränderung erfahren und Willen haben sie nicht. Du aber bist darum nach Gottes Bild und Gleichnis, weil, wie Gott sich selbst bestimmt und nach seinem Willen handelt, — — auch du dich selbst bestimmen sollst“[6]). Unter dieser Freiheit versteht er die Wahlfreiheit zwischen

---

[1]) hom. 15, 14, 15. [2]) hom. 7, 8. [3]) hom. 40, 5.

[4]) hom. 4, 1. Makarius unterscheidet mehrere Glieder der Seele: νοῦς, συνείδησις, θέλημα, λογισμοὶ κατηγοροῦντες καὶ ἀπολογούμενοι (hom. 7, 8); an anderer Stelle (hom. 1, 3) nennt er noch als Seelenkraft den konkupiszibeln Affekt (δύναμις ἀγαπητική). Hom. 4, 7 spricht von 5 Aesthesen der Seele, grade wie die Stoa. J. von Arnim (Stoicorum veterum fragm. I 39 führt aus Nemesius (de nat. hom. pg. 96) folgende Stelle an: Ζήνων δὲ ὁ Στωικὸς ὀκταμερῆ φησιν εἶναι τὴν ψυλήν, διαιρῶν αὐτὴν εἴς τε τὸ ἡγεμονικὸν καὶ εἰς τὰς πέντε αἰσθήσεις καὶ εἰς τὸ φωνητικὸν καὶ τὸ σπερματικόν.

[5]) hom. 4, 4.

[6]) hom. 15, 23: αὐτεξούσιός ἐστι.

Gut und Bös. „Wollte er (Gott), so schiebt der Mystiker an genannter Stelle ein, so würde er nach seiner freien Macht die Gerechten in die Hölle stürzen und die Sünder ins Reich aufnehmen; aber er verschmäht es und tut es nicht, denn der Herr ist ein gerechter Richter". Im ersten Menschen war die Wahlfreiheit durch keine bösen Einflüsse beeinträchtigt. Adam war von Gott rein erschaffen[1]) und freute sich des „unversehrten, lebensfrischen Besitzes seiner Natur"[2]). Ohne Leidenschaft[3]), wusste er die Affekte nach ihrer sittlichen Güte zu beurteilen[4]). Auch von aussen her war die Versuchung noch nicht an ihn herangetreten[5]). Dann kam die Sünde, aber, mochte auch der Verstand verdunkelt und die Leidenschaft erwacht sein, mochte selbst der Teufel in der Seele hausen, die Willensfreiheit, das natürliche Gottesbild, ging nicht zu Grunde. „Sagst du, die feindliche Macht sei stärker und die Bosheit beherrsche den Menschen ganz, dann setzt du Gott ins Unrecht, wenn er die Menschheit verdammt, weil sie doch nur einem Stärkern, dem Satan, gehorcht und einer zwingenden Macht sich beugt"[6]). Es ist darum falsch, Satan als Riesen[7]) oder doch als Jüngling gegenüber einem Knaben[8]) aufzufassen. Satan und Seele stehen vielmehr wie zwei gleichstarke Jünglinge einander gegenüber[9]). Auch der Einwirkung Gottes gegenüber bleibt die menschliche Freiheit gewahrt. „Wir behaupten, dass die Gnade auch den vollendeten Geistesmännern noch gestattet, ihren Willen zu haben und das Recht lässt, nach Belieben zu handeln und sich nach ihrem Willen zu entscheiden"[10]). Zwar ist ein solcher Grad von Verähnlichung zwischen dem göttlichen und menschlichen Willen möglich, dass eine Ablehnung der Gnade durch die Seele nicht mehr erfolgt. In diesem Sinne sagt Makarius von den Aposteln: „Sie konnten nicht mehr sündigen, denn sie liessen sich nicht mehr bestricken, weil sie in so hoher Erleuchtung und Gnade lebten"[11]).

---

[1]) hom. 11, 5. [2]) hom. 12, 1. [3]) hom. 48, 6: ἀπαθής.

[4]) hom. 26, 1: διακριτικὸς παθῶν. [5]) hom. 26, 1: ἀλλότριος δαιμόνων.

[6]) hom. 3, 6.

[7]) hom. 27, 22. Wenn Makarius (hom. 2, 2) den Gedanken ausspricht, die bösen Mächte, welche uns knechteten, seien stärker als wir, so heisst das im Zusammenhange, wir könnten wohl aus uns gegen das Böse ankämpfen, aber ohne Gottes Hülfe es nicht völlig besiegen und ausrotten.

[8]) hom. 3, 6. [9]) hom. 27, 22.

[10]) hom. 27, 11. [11]) Ebenda.

Weil nur durch die Willensfreiheit die Handlungen des Menschen sittlichen Wert erhalten, darum verhindert Gottes Vorsehung selbst Gutes oder lässt Böses zu, wenn es im Interesse der Freiheit notwendig ist. „Hätten die Apostel, so führt Makarius aus, alles tun können, wie sie wollten, so hätten sie mit zwingender Gewalt die Menschen durch ihre Wunderzeichen zur Gottesfurcht herangezogen, dann wäre keine freie Wahl und somit auch nicht mehr Glaube und Unglaube möglich gewesen“ [1]). Entsprechend ihrer Würde hätte Gott eigentlich den Christen ebenso den Tod ersparen müssen, wie dem ersten Menschen vor seinem Fall. Es findet aber eine Auflösung der Leiber statt, damit es dem Willen des Menschen überlassen bleibe, sich zum Guten oder zum Bösen zu wenden [2]). „Denn wäre der Mensch (lies Christ) unsterblich und auch dem Leibe nach unverweslich, so würde die ganze Welt angesichts der auffallenden Tatsache, dass die Leiber der Christen nicht verwesten, sich wohl mit einer gewissen Notwendigkeit, aber nicht aus freier Ueberzeugung zum Guten anschicken“ [3]). Mag aber auch die Freiheit des Willens völlig gewahrt sein, so ist die Stellung des Willens zu Gut und Bös doch eine verschiedene. Das liegt an der Ebenbildlichkeit der Seele mit Gott. Die Gnade ist ihr etwas Verwandtes, das Böse etwas Unnatürliches [4]). Beides, Gut und Bös, ist ξένος τῆς φύσεως, aber in verschiedenem Sinne. Das Böse ist etwas Fremdes für die Seele in demselben Sinne, wie man im Altertum den Fremden oft als Feind betrachtete, das Gute dagegen ist geradezu der Gastfreund aus der Fremde. Ihm öffnen sich erwartungsvoll die fünf Aesthesen der Seele, wie die fünf klugen Jungfrauen im Evangelium nüchtern und ausdauernd des Bräutigams harrten und in den Gefässen ihres Herzens das Oel, d. h. die von oben erteilte Gnade des Geistes aufnahmen. Sie konnten mit dem Bräutigam das himmlische Brautgemach betreten [5]), d. h. die Menschenseele ist über ihre Natur hinaus zu einer besonders innigen Vereinigung mit Gott berufen.

III.

Das „himmlische“ Bild in Adams Seele.

In unendlichem Erbarmen verlieh der menschenfreundliche Gott dem Adam noch eine besondere Art der Gottähn-

[1]) hom. 26, 6. Der Text scheint nicht ganz in Ordnung zu sein. Auch vor τὸ αὐτεξούσιον muss zur Herstellung eines Sinnes οὐ oder οὐκέτι eingeschoben werden.

[2]) hom. 15, 40. [3]) hom. 15, 39. [4]) hom. 4, 8. [5]) hom. 4, 6.

lichkeit, um ihn an seinem Leben teilnehmen zu lassen. Wenn jemand auf seine Natur allein angewiesen ist und weder Nahrung noch Kleidung von der Aussenwelt erhält, so muss er verderben und zu Grunde gehen. Ebenso hat auch eine Seele „nicht aus ihrer eignen Natur, sondern nur aus der Gottheit selbst, aus dem eignen Geiste, aus dem eignen Lichte derselben geistige Nahrung, geistigen Trank und himmlische Gewandung, worin das wahre Leben der Seele besteht“ [1]). Der Mensch muss Flügel der Taube des hl. Geistes empfangen, sonst kann er nicht in die göttliche Luft und Freiheit des hl. Geistes sich erheben [2]).

Diese besondere Aehnlichkeit, durch welche Adam am Leben der Gottheit teilnimmt [3]), stellt unser Mystiker ebenfalls als ein Bild Gottes in der Seele hin, als das „himmlische Bild“ [4]), in welchem die ganze himmlische Erbschaft hinterlegt ist [5]). Diesem Bilde setzt er die hellsten Lichter auf. Seine Sprache hebt sich, und sein Auge muss geleuchtet haben, wenn er vom „wahren Leben“, von der himmlischen Seele im Menschen, von ihrer mystischen Vollendung und ihrer Gottschauung sprach. Wenn auch Makarius diese besondere Gottähnlichkeit als ein Gottesbild kennzeichnet und mit dem natürlichen Ebenbilde in Parallele stellt, so darf man doch nicht den ganz verschiedenen Charakter verkennen, der diesen beiden „Bildern“ in seiner Mystik zukommt.

Für unsere gewöhnliche Vorstellung ist das „Bild“ die fixierte, wesentlich unveränderte Wiedergabe eines Gegenstandes. Auch die Willensfreiheit würde so eine dauernde, wesentlich unveränderte Nachahmung der göttlichen Lebenskraft sein. Aber jenes „himmlische Bild“ in der Seele ist etwas Anders, keine feststehende und darum dauernde, unverlierbare Gottähnlichkeit. Sie ist vielmehr ein Bild Gottes, das bald heller und schärfer, bald dunkler, unklarer, verschwommener wird, ja, das nicht selten völlig verschwindet. Es ist eine übernatürliche Lebenskraft, welche, wie eine „himmlische Seele“ unsere Seele lebensvoll durchdringt und eine wesentliche Erhöhung des Lebens der Seele bewirkt und zwar so, dass ihr Spiegel in zahllosen Schwankungen zittert, bald steigt, bald fällt, bald völlig verschwindet.

Im lezten Grunde freilich schwebt dem Mystiker doch immer die Gottähnlichkeit der Seele als ein fest eingestelltes und gleichmässig beleuchtetes Bild vor. Er antizipiert in

---

[1]) hom. 1, 10. [2]) hom. 2, 3; vgl. 47, 2. [3]) hom. 4, 9.
[4]) hom. 44, 9. [5]) hom. 12. 1.

seiner Vorstellung jene Gottähnlichkeit, welche die Seele besitzt, wenn sie auf dem Höhe- und Ruhepunkte mystischen Lebens angelangt ist. Für Adam insbesondere hat er sich jenes Bild nie anders gedacht. Adam hat von Gottes Güte jenes himmlische Bild in höchster Vollendung empfangen, während jetzt Christus der Herr es Zug um Zug erst in die christliche Seele eintragen muss [1]). Auf Adam selbst hat Makarius alle die Züge, die sich im Bilde des vollendeten christlichen Mystikers finden, übertragen. Schon der erste Mensch wandelte nach Makarius Darstellung auf den Höhen christlicher Mystik, nur dass die Christusmystik für ihn in Logosmystik umgedeutet ist. Die Anfangsworte des Johannesevangeliums legt der sketische Mystiker dahin aus, dass der Logos des ersten Menschen ganzes, übernatürliches Seelenleben genährt, beherrscht und durchdrungen habe. Adam war Gottes Freund, und der Logos war bei ihm [2]). Durch ihn erhielt Adam tiefe, mystische Erleuchtung und Belehrung; auf Grund jener innigen Vereinigung schaute sein Geist den Herrn [3]). Der Logos war ihm alles: Erkenntnis, Erbteil, Wahrnehmung, Unterweisung [4]). Die Einwirkung des Logos befähigte den ersten Menschen, allen erschaffenen Dingen ihre rechten Namen zu geben. Kurz, seine Erleuchtung durch den Logos steht in Parallele zu der Einwirkung des Geistes auf die Propheten [5]). Wie die innere Herrlichkeit der Christen einst bei der Auferstehung sich organisch auf den Leib übertragen wird [6]), ähnlich war es beim ersten Menschen. Der Logos war ihm Gewand und umhüllende Herrlichkeit [7]), sodass dem ersten Menschenpaare seine Nacktheit gar nicht zum Bewusstsein kam [8]).

In den Augenblicken, wo mystisches Heimweh nach jenem ersten Menschenglücke den sketischen Mönch erfasste, hat er auch wohl schon das Bild der mystischen Vermählung Gottes mit der Seele auf den Urzustand Adams übertragen.

---

[1]) hom. 30, 4.

[2]) hom. 12, 6: ὁ Λόγος τοῦ θεοῦ συνῆν αὐτῷ. Der Ausdruck συνεῖναι, der durch die stoische Theorie der κρᾶσις δι' ὅλων seine Erklärung findet und auf die mystische Vereinigung sowohl zwischen Gott und Seele, als zwischen Satan und ihr von Makarius angewandt wird, ist hier ebenso auf das Verhältnis der Seele Adams zum Logos übertragen.

[3]) hom. 45, 1. [4]) hom. 12, 7.

[5]) hom. 12, 8. Der Zusammenhang ergibt, dass Makarius den hl. Geist schon für Adam als das Organ Christi in der Vermittlung des höhern Lebens betrachtet hat.

[6]) hom. 5, 11. [7]) hom. 12, 6. [8]) hom. 12, 7.

„Nach dem Falle ward die Seele Witwe, verlassen vom himmlischen Gemahle“,[1]) und in der dann eintretenden Finsternis von Adam „bis zum letzten Adam, dem Herrn, schaute der Mensch nicht mehr den himmlischen Vater, die gute, liebevolle Mutter, die Gnade des Geistes, den süssen, heissbegehrten Bruder, den Herrn, und die Freunde und Verwandten, die hl. Engel, mit denen er sich (früher) in festlichen Reigen freute“[2]). So steht das vollendete, mystische Gottesbild in Adams Seele in leuchtenden Farben vor dem Auge des Mönches. Es ist das Ideal seiner mystischen Sehnsucht. Aber je glühender er es liebt, um so furchtbarer hebt sich von jener Herrlichkeit das Bild der Zerstörung ab, welche die Katastrophe der ersten Sünde brachte. Mit ergreifendem Ernste beklagt er es, dass an die Stelle des Gottesbildes das Kainsbild getreten, dass das himmlische Licht durch das Reich der Finsternis verdrängt, dass die Braut des himmlischen Königs zur Hure Satans geworden und der König der Schöpfung selbst zum Sklaven des Bösen erniedrigt ist. Der altchristliche Dualismus „der beiden Wege“ ist damit in die Eigenart seiner Mystik aufgenommen und eingekleidet.

§ 3.

Das „Leben des Todes“ in der Seele: der Verlust des Gottesbildes.

I.

Der Menschheit Elend und Erniedrigung im Verlust des Gottesbildes.

Das Sphinxrätsel vom Ursprung des Bösen in der Welt ist auch für Makarius ungelöst geblieben. Ihm, der Adams mystische Vollendung in so hohen Worten feierte, musste sein Fall noch schwerer verständlich sein als uns. Aber der sketische Mönch ist, wie wir früher hörten, ein tiefer Kenner des menschlichen Herzens. Er hatte Sterne vom Himmel in den Staub sinken sehen: Männer, die Hab und Gut um Christi willen verlassen, Bekenner, die in der Verfolgung ihren Leib der Marter preisgegeben, Einsiedler, die der mystischen Erhebung und grosser Wundergaben gewürdigt waren, sah er tief fallen[3]). „Wie sollte man sich also wundern, dass er (Adam) trotz seiner Würde dennoch das Gebot übertrat, da

---

[1]) hom. 45, 5. [2]) hom. 28, 4.
[3]) hom. 27, 16.

ja auch noch diejenigen, die mit dem hl. Geiste erfüllt sind, die natürliche Gedankengänge und freien Willen haben, ihnen zuzustimmen? So hat Adam, der im Paradiese mit Gott verkehrte, durch seinen eignen Willen das Gebot übertreten und dem bösen Teile gehorcht“ [1]). Diese erste Sünde hat das ganze Verhältnis des Menschen zu Gott und zur sichtbaren wie unsichtbaren Welt umgekehrt. Es zittert die eigne Wehmut des Mystikers nach, wenn er erzählt: „An jenem Tage, als Adam gefallen war, erschien Gott im Paradiese wandelnd. Er weinte sozusagen beim Anblicke Adams und sprach: „ „Welche Güter hast du preisgegeben und welche Uebel dafür erwählt! Welche Herrlichkeit hast du verloren und welche Schmach trägst du nun an dir! Wie verfinstert, hässlich und verpestet bist du! Welch ein Licht hast du verloren und welch eine Finsternis umgibt dich!“ “ — — Und alle Engel und alle Mächte, Himmel und Erde und alle Geschöpfe weinten über seinen Tod und Fall; denn sie sahen ihren König als Sklaven der feindlichen, bösen Macht“ [2]). In seinem Sündenelend erinnert Adam an den Wanderer, der auf dem Wege von Jerusalem nach Jericho von Räubern verwundet und halbtot zurückgelassen ward. Auch „Lazarus, der schon abscheulich roch, ist ein Bild Adams, der in seine Seele viel Modergeruch aufgenommen hatte und von dunkler Finsternis erfüllt war“ [3]).

Die Tragik des ersten Sündenfalles erreicht ihren Höhepunkt darin, dass nun die ganze Schöpfung in Adams Fall verstrickt wird. Auf welche Weise der Uebergang des geistigen Todes von Adam auf die einzelnen Nachkommen erfolgt, ist bei Makarius nicht zum klaren Ausdruck gekommen [4]). Wenn man aber bedenkt, dass er sonst in seiner Auffassung vom Wirken des Bösen dem dynamischen Realismus huldigt, dann kann man seine Worte nur so verstehen,

---

[1]) hom. 12, 8. [2]) hom. 30, 7. [3]) hom. 30, 8.

[4]) hom. 11, 5. „Seitdem das böse Wort (ὁ λόγος bedeutet bei den Stoikern die Kraft) an ihn herangetreten war und mit ihm angeknüpft hatte, nahm er es zuerst durch das Gehör von aussen her an, dann durchdrang es auch sein Herz und hielt sein ganzes Wesen erfasst. Und als er so ergriffen war, wurde weiterhin auch die ganze ihm dienende, untergeordnete Schöpfung mit ergriffen. Durch ihn nämlich herrschte der Tod über jede Seele und zerstörte jegliches Bild Adams infolge seines Ungehorsams“. Vgl. hom. 24, 2. Wie Adam, so nehmen seine Nachkommen den Sauerteig der Leidenschaften durch Teilnahme (κατὰ μετοχήν) in sich auf und das ganze Geschlecht Adams hat daran teil. S. auch hom. 30, 8; 5, 3; ep. II. col. 202.

dass der böse Logos Satans, der zunächst von aussen her durch das Ohr in Adam eindrang und dann sich über sein ganzes Innere ausdehnte, nun auch in der Zeugung auf das neue Individuum übergreift. Ob dieses feindliche Pneuma die Seele unmittelbar oder erst vermittels des Leibes ergreift, ist dabei aber eine offene Frage, weil die hierher gehörigen Stellen[1]) es zweifelhaft lassen, ob der sketische Mönch eine Seelenbildung im Sinne des Kreatianismus oder mit dem stoisch-beeinflussten Tertullian nach Art des Traduzianismus vertreten hat. Jedenfalls setzt Makarius die Erbsünde nicht mit der erwachten Konkupiszenz gleich. Er sieht in ihr einen geistigen Tod, durch welchen die Seele, die Gottesbraut, Witwe geworden und wodurch „jegliches Bild Adams" in seiner Nachkommenschaft zerstört ist. Durch einen aus dem Ideenkreis der alten Welt entlehnten Vergleich sucht der Mystiker die rechtliche und tatsächliche Stellung der Menschheit zum Bösen zu klären. Wie einem König, „der das Missgeschick hat, von den Feinden ergriffen und zum Kriegsgefangenen gemacht zu werden, seine Diener und Untertanen über die Grenze in die Gefangenschaft folgen müssen" [2]), so musste auch Adam, dem Herrn und Könige aller Geschöpfe, die ganze Menschheit ins Elend folgen. Dadurch wird der historische Adam zum Typus der ganzen Menschheit. Zeit und Raum verschwinden in Makarius Vorstellung: Adam ist das Bild unsers eignen Innenlebens. „Hörst du von Adam, von dem Verwundeten und von Lazarus, so lass deinen Sinn nicht gleichsam auf den Bergen schweifen, sondern erkenne in deinem Innern, in deiner Seele, dass auch du dieselben Wunden, denselben Pesthauch und dieselbe Finsternis in dir trägst, denn wir alle sind Kinder jenes finstern Geschlechts, und wir alle haben Anteil an demselben Pesthauch. Das Leid, das jener erlitten, leiden auch wir alle, die aus Adams Samen stammen. Ein solches Leiden hat uns betroffen, dass der Prophet[3]) sagen konnte: „Es ist keine Wunde, keine Strieme, die nicht eiterte" [4]).

II.

Die geistige Natur des „wahren Todes". Das Kainsbild in der Seele.

Die Eigenart des ägyptischen Mystikers verlangt ein näheres Eingehen auf die Wirkungen der Sünde in der

---

[1]) hom. 30, 1; 46, 5; ep. II. col. 436 A.

[2]) hom. 11, 5. [3]) Isaias 1, 5. [4]) hom. 30. 8.

Menschenseele. An sich weilt die Mystik mit Vorliebe auf den Höhen himmlischer Verzückung und behandelt das Böse nur insoweit, als es ein Hemmnis der Gotteinigung ist. In Makarius aber lebt noch der starke Dualismus der altchristlichen Zeit, die das Böse besonders lebhaft als die reale, feindliche Macht empfand, welche das Reich des Lichtes in der Seele und in der Welt zu zerstören sucht. Es ist nicht ein häretischer Dualismus nach Art des Gnostizismus und Manichäismus, die der Mönch beide scharf verurteilt, sondern der ethische Dualismus, wie er z. B. auch im Barnabasbrief und in der Zwölfapostellehre zum Ausdruck kommt. Diese Schriften unterscheiden zwei Wege, die der Barnabasbrief[1]) als Weg des Lichtes und der Finsternis, die Zwölfapostellehre[2]) als Weg des Lebens und des Todes bezeichnet. Nach dem Barnabasbrief beherrschen den einen Gottes Engel, den andern die Engel des Satans.

Ein ähnlicher Dualismus durchzieht eine grosse Zahl der Homilien. Derselbe hat in Makarius Munde einen eigentümlichen mystischen Ausdruck erhalten, der in ungekünstelter, anschaulicher Weise die ethisch-mystische Gesamtrichtung des Mönches widerspiegelt: Gott und Satan kämpfen um die Seele; wem sie sich hingibt, der stellt sein Bild und seinen Thron in ihr auf, dem wird sie vereinigt und vermählt, dem Lichte oder der Finsternis, Christus oder dem Satan. Das eine bedeutet der Seele wahres Leben, das andere ihren Tod.

Nach dieser Vorbemerkung beginnen wir die Untersuchung über das Wesen des geistigen Todes, der durch die Sünde eintrat. Da Adam in dem zweifachen Gottesbilde ein doppeltes Lebensprinzip besass, muss der Mystiker die Wirkungen des Seelentodes auf beiden Lebensgebieten verfolgen. „Als Adam das Gebot übertrat, erlitt er nach zweifacher Richtung einen Verlust. Zunächst büsste er den kostbaren Vollbesitz seiner Natur ein, die nach Gottes Bild und Gleichnis ist; anderseits verlor er auch das Bild, in welchem für ihn gemäss der Verheissung die ganze himmlische Erbschaft hinterlegt war.“ [3]) „Für Gott starb er, während er seiner Natur nach weiter lebte.“ [4]) Das natürliche Seelenleben erscheint also nicht mehr in seiner vollen Kraft, in seiner unversehrten Ausstattung. Zwar hat der Wille seine Freiheit behalten, aber er ist durch die vom Teufel in die reine Menschennatur hineingelegten Leidenschaften geschwächt[5]). Auch der Ver-

[1]) cap. 18. [2]) cap. 1. [3]) hom. 12, 1.
[4]) hom. 12, 2. [5]) ep. II. col. 412 sq.

stand ist nicht mehr der zuverlässige Führer in sittlichen Fragen. Ihm ist durch seine Verdunklung die rechte Entscheidung erschwert, während die höhere, übernatürliche Erkenntnis völlig vernichtet ist. „Denn Satan hat den Verstand geblendet, teils ist er blind, teils lebt und unterscheidet er noch mit freiem Willen.“ [1])

Wir dürfen hier die Frage nicht umgehen, welcher Wert den Aeusserungen des natürlichen Seelenlebens zukommt, soweit dieselben aus guter Absicht hervorgehen und ein sittlich-gutes Ziel erstreben. Makarius verwirft sie nicht als etwas Sündhaftes. Er stellt auch das sittlich Gute, das einer freien Willensentscheidung entstammt, über das naturhaft Gute. „Sagst du, der Mensch sei gebundener Natur, dann erklärst du den guten Menschen des Lobes unwert, denn wer von Natur aus recht und gut ist, ist wohl wunschentsprechend, doch keines Lobes würdig. — — Denn nur der ist des Lobes wert, der mit eigenem Eifer durch Kampf und Streit das freigewählte Gute erfasst hat.“ [2]) Aber wenn auch das natürlich Gute an sich löblich sein mag, so fehlt ihm doch das, wodurch es im eigentlichen Sinne Gott wohlgefällig und für den Himmel wertvoll wird. „Das deinige, was du tust, mag gut und [seinem Gegenstande nach] für Gott annehmbar sein, aber rein ist es nicht.“ [3]) „Weh der Seele, die sich auf ihre Natur allein stellt und bloss auf ihre eigenen Werke vertraut, ohne des göttlichen Geistes Gemeinschaft zu besitzen! Sie stirbt, ohne des ewigen Lebens der Gottheit gewürdigt zu werden.“ [4]) Ein Leben nach Gottes Willen ist ihr nur möglich mit Hülfe der Gnade, die von aussen her die himmlische Lebenskraft und die Freundschaft Gottes der Seele vermittelt. In Gottes Augen findet also das natürlich Gute keine Berücksichtigung. „Siehe, alle Welt wandelt und schafft auf Erden. Aber das Auge Gottes trifft den Verstand selbst und die Begierden, doch es blickt gleichsam darüber weg und daran vorbei und macht keine Gemeinschaft mit ihnen, da sie nichts Gott Wohlgefälliges sinnen.“ [5]) Er macht es wie die Heiligen, welche Bordelle sehen, als ob sie dieselben nicht sähen, denn sie existieren nicht für sie [6]). Die Leistungen der alten Philosophen, eines Aristoteles, Plato und Sokrates, vergleicht Makarius zwar mit grossen Städten, aber er fügt bei: „Ihnen hilft ihre

[1]) hom. 26, 1. Ἠμαύρωσε γὰρ τὸν νοῦν ὁ Σατανᾶς, ἔν τινι οὕτως ἐστὶ, καὶ ἔν τινι ζῇ καὶ διακρίνει, καὶ ἔχει θέλημα.

[2]) hom. 27, 21. [3]) hom. 26, 21. [4]) hom. 1, 11.

[5]) hom. 12, 2. [6]) hom. 12, 2.

Grösse nichts,“ [1]) denn sie sind „von den Feinden verwüstet, weil der Geist Gottes nicht in ihnen war.“ [2]) Solche Urteile erinnern unwillkürlich an die vielumstrittene Meinung des hl. Augustinus, der später wenigstens in den natürlich guten Werken „cursus“, ja selbst „grandes passus, sed praeter viam“ oder „peccata“ im weitern Sinne erblickte [3]).

Die Wirkung der Sünde auf das natürliche Seelenleben lässt sich kurz so bestimmen: Die Sünde zerstört zwar das natürliche Gottesbild der Seele nicht, aber sie entstellt es und schwächt die geistig-sittlichen Kräfte. Mögen ihre Wirkungen, auch nach Tendenz und Objekt gut sein, so entsprechen sie doch nicht mehr den Absichten Gottes. Den natürlich guten Werken haftet eine Makel an. Sie sind ohne Verdienst für den Himmel und werden von Gott nicht berücksichtigt.

Es harrt noch eine zweite Frage der Lösung, nämlich die, welche Wirkung die Sünde auf das „himmlische“ Gottesbild in der Seele ausübt. Diese übernatürliche Aehnlichkeit mit Gott wird nicht nur entstellt, sondern völlig zerstört. Das göttliche Leben im Innern muss dem Seelentode weichen. Somit ist das Leben Adams seit seinem Falle in Wahrheit ein „Leben des Todes.“ Zwar ist auch der leibliche Tod eine Folge der Sünde, aber er ist nicht der „wahre Tod,“ sondern ihm gegenüber gradezu bedeutungslos. „Der wahre Tod ist im Herzen drinnen, und der innere Mensch ist erstorben.“ [4]) Dieser Tod ist nicht eine blosse Negation oder Privation des göttlichen Lebens, sondern unzweifelhaft eine Realität in der Seele. Makarius beruft sich dafür auf den Apostel Paulus, welcher aufseufzt: „Wer wird mich erlösen vom Leibe dieses Todes?“ [5]) An anderen Stellen mahnt der Mönch, die Seele solle „dem schlechtesten Leben, in dem sie lebt, nämlich der Sünde, absterben, und wie ein Leben (ὥσπερ ζωὴν) müsse aus ihr die Bosheit der Leidenschaften ausziehen.“ [6]) Denn seit der ersten Sünde ist die Schlange in die Seele eingezogen und wohnt „als andere Seele in der Seele“ [7]). Erst „durch die Gnade scheidet die Bosheit der Begierden gleichsam als ihre Seele aus ihr aus.“ [8]) Es liegt also klar zu Tage, dass dem Mystiker eine Parallele zwischen der

---

[1]) hom. 42, 1. [2]) Ebenda.

[3]) Vgl. C. duas epist. Pelag. III. 5, 14; C. Jul. IV. 3, 32.

[4]) hom. 15, 39. [5]) Rom. 7, 24; siehe hom. 1, 7. [6]) hom. 1, 6.

[7]) hom. 15, 35: ὡς ψυχὴ ἑτέρα μετὰ τῆς ψυχῆς ἐστι.

[8]) hom. 1, 6.

„Seele der Bosheit“ und der „himmlischen Seele“ vorgeschwebt hat.

Wenn nun das „wahre Leben“ Adams in einem himmlischen Bilde, in einer besondern Gottähnlichkeit hinterlegt war, sollte nicht auch „der wahre Tod“ eine Ebenbildlichkeit mit dem Bösen bewirken? Dieser Gedanke lag zu nahe, als dass Makarius die Parallele nicht weitergeführt hätte. Wie das Bild des Bösen in der Seele entsteht, hat er uns zwar nicht ausdrücklich gesagt; aber seine Auffassung spiegelt sich deutlich in einer Erzählung wieder, in welcher er die Entstehung des goldenen Isisbildes am Fusse des Sinai [1]) verständlich zu machen sucht. „Als zu Israels Zeit ihr Sinn und ihre Gedanken schon gewillt waren, sich von dem lebendigen Gotte zu entfernen und zum Götzendienste zu wenden, sah sich Aaron zu der Aufforderung genötigt, sie sollten den goldenen, kostbaren Schmuck herbeibringen. Da wurde das Gold und der Schmuck, den sie ins Feuer warfen, ein Götzenbild, und das Feuer bildete gewissermassen ihre Absicht nach. Das ist etwas Wunderbares. Denn nachdem sie ihrer verborgenen Absicht gemäss in Gedanken den Götzendienst beschlossen hatten, machte das Feuer in ähnlicher Weise den hineingeworfenen Schmuck zu einem Götzenbilde, und endlich begingen sie offen Götzendienst.“ [2]) Auch an andrer Stelle [3]) bemerkt er, dass sich das Böse in viele Gestalten verwandle. Diese Vorstellung hat deshalb für ihn nichts Befremdendes an sich, weil er mit der Stoa in der Sünde ein gestaltungsfähiges Pneuma erblickt. Man möchte erwarten, dass der Mönch dieses reale Bild des Bösen in der Seele, durch welches sie zu einem Kinde der Finsternis [4]) wird, „das Satansbild“ genannt hätte, da Makarius den Kampf um die Seele sich recht persönlich zwischen Gott und Satan abspielen lässt. Er betont auch an zahlreichen Stellen, dass eine gewisse Aehnlichkeit zwischen der „toten“ Seele und dem Satan bestehe, dass sie mit ihm geistig eins sei [5]) und nur noch *seine* Gedanken denke. Aber in der Terminologie gibt Makarius die Parallele auf, die er sachlich zwischen dem Bilde Gottes und dem Bilde des Bösen in der Seele durchführt. Das *Bild* [6]), welches nach seinem geheimen Sinne in dem gefallenen Adamsgeschlechte wohnt, ist nicht das Bild Satans, sondern des gottlosen Kain [7]). Insofern Satan alle Kinder dieser

[1]) Exod. XXXII. [2]) hom. 11, 2. [3]) hom. 16, 7.
[4]) hom. 15, 21. [5]) hom. 15, 28.
[6]) hom. 5, 2. [7]) hom. 5, 2. 3.

Welt in unaufhörlichen Gedanken des Truges und der Verwirrung siebt und sie im Siebe dieser Welt schüttelt [1]), trägt die Menschheit nach dem geheimen Sinne das Bild Kains in sich, zu dem Gott sprach: „Unstät und zitternd und umhergetrieben wirst du auf Erden sein.“ [2]) „Auch der Herr zeigt, dass diejenigen, welche dem Truge und dem Willen des Bösen folgen, das Bild des gottlosen Kain an sich tragen, wenn er tadelnd spricht: „Ihr wollt nach den Begierden eures Vaters handeln?“ [3]) Hier berührt er zwar die besondere Aehnlichkeit zwischen Kain und dem Fürsten der Lüge; aber dennoch will und kann das Kainsbild nur der Ausdruck einer ganz bestimmten Aehnlichkeit sein, welche zwischen Kain und dem ruhelosen Menschengeiste besteht, aber nicht jener Aehnlichkeit im allgemeinen, welche durch den Verlust des Gottesbildes zwischen der Menschheit und Satan entstanden ist.

III.

Die ätherischen und geistigen Wirkungen des „wahren Todes.“

1. Die ἁμαρτία, „der Todesstachel“. [4])

Auf den ersten Blick möchte es unnötig erscheinen, in einer Darstellung der christlichen Mystik länger beim „Leben des Todes“ zu verweilen. Wegen des strengen Parallelismus aber, den der sketische Mönch zwischen dem „Leben des Todes“ und dem „wahren Leben“ konstruiert, ist ein genaueres Eingehen auf das Wesen der ἁμαρτία und ihr Verhältnis zur Seele unerlässlich, denn erst von dort her fällt helles Licht auf die Vorstellung des Mystikers vom Verhältnis der Seele zu Christus.

Bei dem Nachweise, dass Makarius von der stoischen Naturphilosophie abhängig ist, wurde bereits über die Konstitution der Seele und die Einwirkung der ἁμαρτία auf die-

---

[1]) hom. 5, 1. [2]) hom. 5, 2.

[3]) hom. 5, 3. (Joh. 8, 44.) Nach dem Vorgang des hl. Paulus (I. Kor. XV, 49) stellt Makarius in dem angedeuteten Sinne auch „das Bild des Irdischen“ (ἡ εἰκὼν τοῦ χοϊκοῦ) dem „Bilde des Himmlischen“ (ἡ εἰκὼν τοῦ ἐπουρανίου) gegenüber. (ep. II. col. 416 A.)

[4]) hom. 15, 49: κέντρον θανάτου. Weil der Ausdruck ἁμαρτία sich nicht mit der heutigen Bedeutung des Wortes „Sünde“ deckt und durch ihre Gleichsetzung Missverständnisse entstehen konnten, ist der griechische Ausdruck beibehalten worden.

[5]) Siehe S. 64 ff.

selbe einiges gesagt[5]). Indem wir daran erinnern, stellen wir die Elemente zusammen, aus denen das Wesen der ἁμαρτία und ihr Charakter als Stachel des Seelentodes sich erklärt.

Zunächst betont der Mystiker, dass die ἁμαρτία keineswegs böse Substanz im Menschen sei. Er nennt die Manichäer, „welche behaupten, das Böse sei etwas Substanzielles, grobe Ignoranten. Denn in Gott ist nichts substanziell Böses, weil er dafür unempfänglich, und weil er göttlich ist. In uns aber ist ein Wirken desselben, sodass uns jedesmal seine Macht zum Bewusstsein kommt, wenn es uns jegliche schmutzige Begierde eingibt“[1]). Der leitende Gedanke des Mystikers ist dieser: in Gott, in welchem kraft seiner Schöpfertätigkeit alles ist[2]), subsistiert nichts Böses. Darum existiert überhaupt keine böse Substanz. Aber dennoch gibt es Böses, nicht in Gott, wohl aber im Menschen (und vor allem im Satan), nicht als Substanz, wohl aber als ein Wirken, und zwar als ein Wirken Satans, der ursprünglich ein reines, von Gott geschaffenes Wesen war, sich aber freiwillig von ihm abwandte[3]). Da nach der von Makarius angenommenen stoischen Vorstellung die Kraftwirkung in ständiger und lebendiger Verbindung mit der Kraftquelle bleibt, so identifiziert der Mystiker das Böse direkt mit dem Wirken Satans[4]). Als eine feindliche Macht dringt die ἁμαρτία von aussen her durch die Sinnesorgane des Leibes in die Seele ein. Wie beschaffen wird die Kraft Satans nun sein, wo die Seele ein feiner Aether ist, der den ganzen Leib zusammenhält, belebt und gestaltet? Muss nicht diese ἁμαρτία auch eine Aetherströmung sein, einmal ihrem Ursprung nach, da Satan selbst von gleicher Konstitution wie die Seele ist, dann auch um ihres Zweckes willen, weil nur eine ätherische Kraft ein ätherisches Wesen zu affizieren vermag?[5]) „Wie der innere Mensch ein lebendiges Wesen mit Bild und Gestalt ist, so hat auch die Sünde, die Pneuma ist, ein Bild und verwandelt sich in viele Gestalten“[6]). Aus der stoischen Lehre von der völligen Durchdringbarkeit der Körper erklärt sich das Eingehen der ἁμαρτία in die Seele.

---

[1]) hom. 16, 1: ἡμῖν δέ ἐστιν ἐνεργοῦν ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ αἰσθήσει.

[2]) hom. 7, 2. [3]) hom. 16, 1. [4]) hom. 7, 2.

[5]) Makarius führt hom. 7, 2 aus, dass das Böse verfinstert und geblendet ist, sodass es die reine Geistigkeit Gottes nicht schauen kann. Deshalb ist es Gott gegenüber machtlos. Er kann durch das Böse nicht befleckt und beschmutzt werden. Das Böse ist vielmehr um der Menschen willen da und zu ihrer Erprobung zugelassen.

[6]) hom. 16, 7; vgl. hom. 11, 2. 3 über die Gestaltung des Isisbildes entsprechend den idololatrischen Gedanken Israels.

Wie ein Sauerteig der Bosheit durchsetzt sie alles [1]). Die ἁμαρτία gehört aber nicht allein der Sphäre des Räumlichen und Materiellen, sondern auch des Geistigen und Intelligenten an [2]), oder vielmehr, sie hält sich nach Makarius Vorstellung auf jener Linie, wo beide Sphären in einander übergehen, wo das Intelligente feinmateriell und das Aetherische intelligent ist. Auch im Ausdruck des Mystikers verquicken sich räumliche und geistige Dimensionen. Zwar fällt die Seele der räumlichen Ausdehnung nach mit dem Umfang des Leibes zusammen [3]), aber wegen ihrer geistigen Weite und wegen der Tiefe ihres Denkens spricht er von Weideplätzen und tiefen Gemächern der Seele [4]). Hat sie Sünden in sich aufgenommen, dann ist ein Gefäss Satans von grosser Tiefe [5]). So wirkt die ἁμαρτία und gestaltet räumlich-geistig die Seele um. Durch ihren Einfluss weicht die Gottähnlichkeit dem Satansbilde, das wahre Leben dem Leben des Todes. Die ἁμαρτία ist also der Stachel des Todes in der Seele.

Dem heutigen Theologen, der innerhalb des im Mittelalter ausgebildeten Moralsystems steht, mag es auffallend erscheinen, dass Makarius schon die blosse Einwirkung Satans, mit welcher gar kein sittliches Verschulden verbunden zu sein braucht, ἁμαρτία nennt. Der Grund dafür liegt in dem Gedankenkreise der altchristlichen Kirche. Von Paulus bis Augustinus bezeichnet das Wort ἁμαρτία, peccatum, alles, was aus der Schuld Adams herstammt und zur persönlichen Verschuldung hinführt [6]). Ἁμαρτία bedeutet also für Makarius nicht bloss die abgeschlossene, sündhafte Handlung, die man heute Sünde nennt. Der Ausdruck deckt sich auch nicht mit dem Begriff Konkupiszenz. Er bezeichnet vielmehr den ganzen Vorgang des Einwirkens Satans, welches mit der Versuchung von aussen her beginnt, innerlich die Seele schwächt und schliesslich zu wirklichen, äusseren Sünden überquillt. Aber das Wort ἁμαρτία lässt sich ebensogut auch für jeden einzelnen Teil dieses ganzen Vorganges anwenden. Eine völlige Analogie zum Gebrauch des Wortes ἁμαρτία bietet der Ausdruck χάρις oder Gnade, welcher das ganze Einwirken Gottes auf die Seele bald in seiner Gesamtheit, bald nur in seinen ersten

---

[1]) hom. 24, 3.

[2]) hom. 24, 3: λογική τις οὖσα καὶ νοερὰ δύναμις τοῦ Σατᾶν, vgl. hom. 15, 49: δυναμίς τις οὖσα λογικὴ τοῦ Σατανᾶ καὶ οὐσία (Realität, nicht Substanz).

[3]) hom. 7, 7. [4]) hom. 41, 1; 15, 32. [5]) hom. 15, 40.

[6]) Das Conc. Trident. sess. V, 5 de pecc. orig. gibt die Begründung, quia ex peccato est et ad peccatum inclinat.

Anfängen, dann wieder in seiner höchsten Entfaltung zu bezeichnen vermag. Für Makarius ist nämlich das geistig-sittliche Leben, sowohl das Gnadenleben wie das Sündenleben etwas organisch Einheitliches, das sich nach dem Masse der Liebe zu Gott oder zum Bösen, also entsprechend der freien Willensrichtung langsam auswächst [1]). Erst wenn der Mensch sich ganz dem Einfluss des Bösen überlässt, verdrängt es die Gnade vollständig aus der Seele, erfüllt es sie selber ganz und tritt in die Glieder des Körpers über in mannigfacher Gestalt, wobei alle Laster, die nach stoischer Lehre eigentlich nur ein einziges sind, sich gegenseitig fördern (hom. 40, 1).

In dem dargelegten Begriff der ἁμαρτία liegt auch z. T. die Lösung der Frage, wie sich die von Makarius so stark betonte Willensfreiheit mit dem in den schärfsten Ausdrücken gezeichneten Einwirken der ἁμαρτία auf die Seele vereinigen lasse. Die ἁμαρτία ist zunächst Versuchung, die bei aller Heftigkeit doch keine zwingende Gewalt über den freien Willen erhalten kann. Zwar kennt der Mystiker Momente, die den Einfluss der Versuchung sehr gefährlich machen. Es ist zunächst die List und die sechstausendjährige Erfahrung Satans. Dazu ist er seit der Geburt dem Menschen nahe und mit seiner Individualität vertraut. Aber dennoch weiss er vor der Versuchung nicht mit Sicherheit, was der Mensch tun wird [2]). Auch ist die Seele der Versuchung gegenüber keineswegs zur Passivität verurteilt. Geradeso wie der Satan bringt die Seele stündlich eine Unmenge Gedanken hervor, welche ihr eine Abwehr ermöglichen [3]). So erscheinen Satan

---

[1]) Der von der spätern Moraltheologie formulierte Unterschied von Todsünden und lässlichen Sünden und ihren entsprechenden jenseitigen Strafen findet sich in dieser Form bei unserm Mystiker noch nicht. Er beantwortet hom. 26, 18 die Frage: „Wohin kommt ein Mensch, der noch im Kampfe steht und die beiden Parteien, Sünde und Gnade, in seiner Seele hat, wenn er aus dieser Welt hinübergeht, wo er noch nach beiden Richtungen hin festgehalten wird"? „Wohin sein Denken und seine Liebe gerichtet sind, so führt Makarius aus, dahin kommt er. Du musst nur, wenn Trübsal und Kampf über dich kommen, innerlich widersprechen und (das Böse) hassen. . . . Wenn dann der Herr deinen Sinn wahrnimmt, dass du kämpfst und ihn von ganzer Seele liebst, dann entfernt er zur selben Stunde den Tod aus deiner Seele, denn es ist ihm nicht schwer und er nimmt dich in seinen Schoss und sein Licht auf". Das jenseitige Leben wird sich also für diejenigen, welche unfertig im Zwiespalt zwischen Gut und Bös sterben, entsprechend der Grundtendenz des irdischen Lebens ausgestalten.

[2]) hom. 26, 9. [3]) hom. 40, 5.

und Seele gewissermassen gleich gerüstet zum Kampf[1]). Gott selbst ist es, der die Bedingungen für beide kämpfenden Parteien möglichst gleichgeordnet hat. Wie der Töpfer weiss, wieviel Hitze das Gefäss vertragen kann, so setzt auch Gott der Macht des Versuchers eine Grenze, die den Kräften des freien Willens entspricht[2]). Innerhalb dieser Grenze finden nun die Verschiebungen in der Kraftentfaltung von Seele und Satan statt. Jeder Sieg macht den einen stärker und schwächt den Gegner[3]). Aber ein völliger Sieg der Seele, d. h. das Hinausdrängen Satans aus dem Kampfgebiet, ist nur durch Gottes Eingreifen möglich[4]). So liegt der tiefste Grund für die Widerstandskraft der Seele gegenüber den starken Vorstössen der ἁμαρτία in einer positiven, nivellierenden Anordnung Gottes, welche das Seelengebiet zum Schauplatze möglichst gleichmässiger Kräfte macht, die in freiem Spiel sich das Gleichgewicht halten oder gegebene Vorteile ausnutzen bis zur Ueberwindung des Gegners. Die ἁμαρτία hat erst dann den Sieg erlangt, wenn sie in ihrem Vorstoss das ganze Seelengebiet genommen und erfüllt hat und nun in äussern Sünden hervortritt; sie ist erst dann völlig vernichtet, wenn die Seele mit Gottes Hilfe ihr den letzten Stützpunkt genommen und der Sumpf der Sünde durch die Wärmestrahlen der Gnade in der Seele völlig ausgetrocknet ist[5]).

2. Das Reich der Finsternis in der Seele.

Es heisst jetzt einen Schritt weitergehen und zunächst die räumlichen Wirkungen genauer beobachten, welche von der ἁμαρτία auf die Seele übergehen. Denn die geistig-sittlichen Wandlungen, welche die ἁμαρτία hervorruft, prägen sich naturgemäss in physischen Aenderungen des Seelenpneumas aus.

Seit den ältesten Zeiten ist man gewöhnt, das Geistesleben mit analogen Erscheinungen des Naturlebens in Vergleich zu setzen und die Terminologie aus dem Naturleben auf das geistige zu übertragen. Licht und Feuer wurden Sinnbild des geistigen Lichtes, der intellektuellen und moralischen Wahrheit oder Gnade; die Finsternis dagegen Symbol des intellektuellen und moralischen Irrtums. Wie zwei feindliche Mächte standen in der menschlichen Vorstellung das Reich des Lichtes und der Finsternis einander gegenüber. Die Bücher des Alten und Neuen Testamentes bewegen sich in diesem Vorstellungskreise, wodurch er auch

[1]) Ebenda. [2]) hom. 26, 3. 7. [3]) hom. 3, 5.
[4]) hom. 2, 3. [5]) hom. 16, 4; 15, 51. 53.

unserm Mystiker nahegebracht ist. Aber für ihn hat Licht und Finsternis im Seelenleben nicht bloss die geläufige, übertragene Bedeutung. Mit seiner christlichen Vorstellung verbinden sich jene stoischen Anschauungen, welche jede Wirkung auf ätherische, den Raum durchdringende Kräfte zurückführten. Wie das ganze, geschöpfliche Geistesleben sich räumlich vollzieht, so muss auch die ἁμαρτία mit der geistigen Verdunklung zugleich eine materielle Finsternis über die Seele lagern.

Es geht nicht an [1]), die Stellen, in denen Makarius von der Finsternis der Seele spricht, als krasse Ausdrücke bloss im übertragenen Sinne zu deuten. Seine philosophische Grundanschauung und Terminologie verlangen hier buchstäbliche Interpretation. Beim Kampfe Gottes um die Seele „enthüllt sich eine verborgene, ätherische Macht der Finsternis, die sich im Herzen festgesetzt hat“ [2]). Der schlechte Tyrann hat weder die Gedanken noch den Verstand noch den Leib vor ihr bewahrt, sondern sie mit dem Purpur der Finsternis umkleidet [3]). „Und wie bei der dreitägigen Finsternis in Aegypten der Sohn den Vater, der Bruder den Bruder und der Freund den lieben Vertrauten nicht sah, da die Finsternis sie bedeckte, so schaute auch Adam, seitdem er das Gebot übertreten und seine frühere Herrlichkeit (δόξα) verloren hatte, seitdem er unter die Herrschaft des Weltgeistes (τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου) geraten und die Hülle der Finsternis in seine Seele gekommen war“, nicht mehr die himmlische Welt [4]). „Aber auch jetzt noch stehen diejenigen, denen Christus, die Sonne der Gerechtigkeit, noch nicht aufgegangen ist, deren Seelenaugen noch nicht, vom wahren Licht erleuchtet, sich öffneten, noch unter derselben Finsternis der Sünde“ [5]), sodass die Seele nicht mehr den himmlischen Vater sieht, ja dass sie nicht mehr sieht wie sie will, sondern verkehrt sieht, verkehrt hört u. s. w. [6]). Bei dem Verlust der Lichtherrlichkeit Christi [7]) hat sich also der Weltgeist, ein irdisches Pneuma, als eine Hülle über die Seele gebreitet, welche das Licht einer übernatürlichen Gotteserkenntnis und tiefern Selbsterkenntnis verdrängt. An jenen Stellen, wo Makarius von den höchsten Stufen mystischer Erhebung spricht, tritt das Vordringen der ätherischen Finster-

[1]) Siehe Seite 62, 63. Uebrigens konstatiert auch Foerster (Jahrb. f. deutsche Theol. XVIII, 457 f.), dass sich nach Makarius Ansicht mit der Sünde eine „materiell ätherische Hülle“ über die Seelenfähigkeiten lege.

[2]) hom. 32, 10. [3]) hom. 2, 1. [4]) hom. 28, 4.

[5]) Ebenda. [6]) hom. 2, 2. [7]) Siehe darüber später.

nis in der Seele besonders klar hervor. „Zu anderer Zeit, so heisst es in einem solchen Zusammenhange, öffnet das im Herzen strahlende Licht selbst das innere, tiefere, verborgene Licht, sodass der Mensch, ganz in die Wonne jenes Schauens versenkt, sich nicht mehr selbst besitzt und ganz frei von der ἁμαρτία ist. Darauf aber zieht sich die Gnade zurück, und es erscheint die Hülle der feindlichen Macht“ [1]). „Die Sache verhält sich so: wie eine dunkle Macht herniedersinkt und eine leichte Umhüllung bildet wie Dunst (ὡς ἀὴρ παχύς), obschon immer die Lampe brennt und leuchtet, so lagert auf jenem Lichte eine Hülle. Daher gesteht ein solcher Mensch, dass er nicht vollkommen und nicht ganz frei von der ἁμαρτία sei. Gewissermassen ist die trennende Scheidewand zerstört und durchbrochen, und auch wieder nicht ganz zerstört und nicht für immer“ [2]). Die Dichtigkeit jenes finstern Aethers entspricht dem jeweiligen Einfluss der ἁμαρτία in der Seele und unterliegt den Schwankungen, die der Kampf zwischen Gnade und Sünde in der Seele hervorruft.

Die philosophische Unterlage, auf welcher für Makarius das mystische Verhältnis der Sünde zur Seele beruht, ist demnach folgende: Die ἁμαρτία ist eine ätherische Kraft Satans von bestimmter Gestalt und geistiger Wirkung. Sie hat die Tendenz, in die den ganzen Körper gestaltende Seele und in die Glieder des Leibes vorzudringen, ja darüber hinaus in äussere Sünden überzugehen. Ihr Eindringen erhöht die Dichtigkeit des Seelenpneumas und drängt die Gnade, die Kraft Gottes in der Seele, zurück. Dadurch schwächt oder ertötet sie das übernatürliche Leben der Seele.

IV.

Die mystischen Wirkungen des „wahren Todes“. Die Lebensgemeinschaft der Seele mit Satan.

Im Vorstehenden ist die philosophische Unterlage geprüft; nun treten wir in die eigentlich mystische Sphäre der Hamartologie.

Für einen christlichen Mystiker ist Satansmystik nie ein primärer Vorstellungskomplex. Sie kann sich für ihn nur entwickeln durch Ableitung und Gegenüberstellung aus dem Begriffe der Gottes- oder Christusmystik. Nur in diesem abgeleiteten Sinne hat der Ausdruck Berechtigung. Hier wurde er gewählt, weil der starke ethische Dualismus des Makarius in mystischem Gewande erscheint und die damit gegebenen

[1]) hom. 8, 3. [2]) hom. 8, 5.

Gegensätze nicht kürzer und treffender ausgedrückt werden konnten, als durch die Gegenüberstellung von Christus- und Satansmystik.

Satansmystik ist also jene eigenartige Auffassungs- und Ausdrucksweise unsers christlichen Mystikers, welche die geheimnisvollen Beziehungen der Seele zu Satan und Sünde zum Gegenstande hat. Man darf nicht vergessen, wie es zuweilen geschieht, dass die mystische Theologie nur die Beziehung unsers Denkens und Sprechens zu den Dingen, nicht aber die Dinge selbst berührt, dass also die ontologische Ordnung für den positiven wie mystischen Theologen gleich bleibt. Zu dieser ontologischen Ordnung gehört auch die tatsächliche Einwirkung des Bösen auf die Seele. Sie wird von Makarius unter einem doppelten mystischen Gesichtswinkel erfasst: einmal als Herrschaft (Tyrannei) Satans über die Seele, dann als Vereinigung Satans mit ihr nach Art einer unerlaubten geschlechtlichen Verbindung. Man würde den Begriff der Satansmystik zu eng begrenzen, wollte man in ihr nur die Uebertragung des Bildes von der geschlechtlichen Liebe auf das Verhältnis zwischen Seele und Satan erblicken. Auch die Christusmystik geht nicht in diesem Bilde auf. Das Bild von der geschlechtlichen Liebe ist nur ein besonders charakteristischer Ausdruck für die enge Verbindung zwischen beiden; aber er ist nicht der einzige. Und es ist psychologisch richtig empfunden, wenn Makarius beide Eigenschaften, Grausamkeit und Wollust, als die Höhepunkte eines sündhaften Egoismus auf Satan überträgt; beide Eigenschaften sind innerlich nahe verwandt, zum Teil decken sie sich.

1. Das Eindringen Satans und des Todes in die Menschheit.

Das erste Eindringen der feindlichen Macht Satans wurde nur dadurch möglich, dass er von aussen her trügerisch dem ersten Menschenpaare nahte und dieses mit freiem Willen seiner Versuchung nachgab. „Wie die Schlange zu Eva sprach und infolge ihrer Gefügigkeit Eingang in ihr Inneres fand, so dringt auch jetzt die Sünde von aussen her infolge der Willfährigkeit des Menschen in ihn ein“ [1]). Gewöhnlich spricht Makarius nur von dem Falle Adams. „Als das böse Wort an ihn herankam und mit ihm anknüpfte, nahm er es zuerst mit seinem äussern Ohre auf; dann aber durchdrang es sein Herz und ergriff sein ganzes Wesen“ [2]). „Die Sünde

[1]) hom. 15, 13. [2]) hom. 11, 5.

machte ihn zu ihrem Untertan, und da sie in ihrer ätherischen Ausdehnung und Grösse wie eine abgrundtiefe Bitternis ist, so nahm sie bei ihrem Eindringen vom Gebiet der Seele Besitz bis in die tiefsten Winkel“ [1]). Die ganze Seele bis zu ihrer Peripherie ist also von der Sünde durchdrungen und erfüllt, deshalb wendet Makarius zuweilen auch das Bild um und sagt, Satan habe die Seele ganz mit Bosheit umkleidet. „Er liess auch nicht ein einziges Glied von derselben verschont, nicht die Gedanken, nicht den Verstand, noch den Körper, sondern bekleidete sie mit dem Purpur der Finsternis“ [2]). Auch sonst finden sich in seiner bildlichen Sprache Ausdrücke, die einander zu widersprechen scheinen, indem er bald Bilder gebraucht, in welchen Satan als Ungeheuer am Wege über die Seele herfällt und sie unter Ungetier im Abgrunde ertränkt [3]), bald es so darstellt, als hause die Sünde im Innern der Seele wie Würmer in faulem Fleische [4]). Solche Ausdrücke finden ihre Erklärung in der Tatsache, dass Satan neben dem äussern Angriff auch von innen heraus Kämpfe in der Seele veranlasst, denn schon von Geburt an ist Satan beim Menschen [5]). Wie ein Soldat durch das Deponieren seiner Waffen in einem Hause das Recht erhält, dort ein- und auszugehen, so oft er will, so hat auch die Sünde die Vollmacht, auf das Herz des Menschen einzuwirken [6]).

2. Die Weltliebe, Satans Anknüpfungspunkt.

Als äussern Anknüpfungspunkt für die Versuchung benutzt Satan die Güter der Welt. An und für sich ist das Irdische in den Augen des Mönches durchaus nichts Böses, aber es kann zu einer grossen Gefahr für die Seele werden. Ihre hohe mystische Aufgabe verlangt gesteigerte Verinnerlichung, Sammlung aller geistigen Kräfte auf das eine grosse Ziel des Lebens. „Den Besitz seiner eignen Seele und der himmlischen Liebe des Geistes kann keiner erlangen, wenn er sich nicht allem Weltlichen entfremdet, dem Streben nach der Liebe Christi widmet und seinen Sinn von allen materiellen, irdischen Zerstreuungen ablenkt, damit er sich ganz mit dem einen Ziele beschäftigen könne“ [7]). Das Irdische nämlich in seiner mannigfachen und oft anziehenden Erscheinungsform ist sehr geeignet, die Gedanken der Seele

[1]) hom. 41, 1: ὥσπερ ἄβυσσός τις πικρίας ἐν λεπτότητι καὶ βαθύτητι τυγχάνουσα.

[2]) hom. 2, 1. [3]) hom. 11, 12. [4]) hom. 1, 5.

[5]) hom. 26, 9. [6]) hom. 15, 14. [7]) hom. 9, 10.

zu zerstreuen, Liebe und Anhänglichkeit an die vergänglichen Dinge in der Seele zurückzulassen und so den emporstrebenden Geist zu belasten. Die Welt ist nämlich wie ein grosser Jahrmarkt[1]), der den Menschen von seinen eigentlichen Aufgaben ablenkt. Wenn zur Zeit des Jahrmarktes Landleute in die Stadt kommen, um Freunde zu besuchen, sich aber durch die Neuigkeiten des Jahrmarktes blenden und aufhalten lassen, so kommen sie erst spät abends an die verschlossene Türe des Freundes, und keiner öffnet ihnen mehr. „So müssen auch wir, die zu unserm Herrn und wahren Freunde Christus eilen möchten, alles andere geringschätzen und verachten“ [2]). Die Zerstreuung und Sorglosigkeit würde sonst unsere geistigen Fähigkeiten schwächen und verwunden. Denn unser Lebensweg gleicht einem gefährlichen Pfade durch waldige Gegenden, die voll Dornen und Sümpfen sind, wo Feuer hervorbricht und Schwerter herabhängen, wo es Abgründe und viel Wasser gibt[3]). „Daher muss die Seele, welche das Kleid des Körpers wie ein schönes Gewand trägt, und welche mit ihrem Unterscheidungsglied (dem Verstand) die ganze Seele samt dem Leibe lenkt, stets nüchtern und mutig, eifrig und aufmerksam sich und das Gewand des Leibes zusammenhalten und schützen, dass es nicht am Gestrüpp und den Dornen der Welt, an irdischen Sorgen, Geschäften und Zerstreuungen sich zerreisse und am Feuer der Begierde in Brand gerate. So gleichsam eingehüllt, wendet sie das Auge ab, um nichts Böses zu sehen, das Ohr, um nicht auf Verleumdungen zu hören“, u. s. w.[4]). Uebt sie diese Vorsicht nicht, so wird mit ihren Sinnen zugleich auch ihr Wille, ihre Liebe an das Irdische gefesselt, durch dasselbe belastet und von ihrem wahren Ziele zurückgehalten. „Denn wenn einer von einem kleinen oder grossen Stücke Welt gefesselt ist, so wird er davon niedergehalten, und wird es ihm unmöglich, sich zu erheben. Ein jeder liebt ja die Leidenschaft, gegen die er nicht entschieden kämpft: diese beherrscht und belastet ihn, wird ihm zum Hindernis und zu einer Kette, sodass er seinen Sinn nicht auf Gott lenken kann“ [5]). Aus mannigfachen Vergleichen leuchtet immer wieder diese Wahrheit auf. Wer sich nackt aus dem Schiffbruch retten will, der wird, so wie er ist, von den Wellen gehoben und kann sein Leben retten. Wer aber sein Gewand mitretten will, der wird durch dasselbe belastet und in die Tiefe gezogen[6]). Wer beim feindlichen Ueberfall etwas

[1]) hom. 15, 19. [2]) hom. 15, 19. [3]) hom. 4, 2.
[4]) hom. 4, 3. [5]) hom. 5, 6. col. 505 A. [6]) hom. 5, 6. col. 505 C.

von seinem Eigentum flüchten will, fällt in des Feindes Hand. Das nackte Leben hätte er noch retten können [1]). Doch darf der Mönch und Einsiedler, welcher fastet, in der Wüste lebt und sein Eigentum verteilt hat, sich darum noch nicht für einen gottgefälligen Menschen halten [2]). Das Mönchsgewand allein macht nicht den wahren Christen aus; auch falsche tragen ein solches Kleid [3]). „Wenn einer entsagt hat, besitz- und heimatlos geworden ist und fastet, so ist er doch noch an seinen eignen Menschen gefesselt, oder an weltliche Dinge, ans frühere Haus oder an Elternliebe. Woran aber sein Herz gefesselt ist und sein Sinn noch hängt, das ist sein Gott, und er wird als ein Mensch befunden, der durch das weitgeöffnete Tor die Welt verliess, um als Rückfälliger durch eine Nebentüre wieder in die Welt einzutreten" [4]).

Ohne Zweifel liegt also in der Aussenwelt eine grosse Gefahr für das mystische Leben, für die Sammlung des Geistes und die ungeteilte Hingabe der ganzen Liebe an Gott. Die äussere Welt hält so leicht die Seele in einer niedern Sphäre zurück und erleichtert dadurch das Verführungswerk Satans. Darum empfahl der Herr den Verzicht auf die äussern Güter, weil er wohl wusste, dass Satan von hier aus Macht über die Gedanken bekommt, indem er sie zur Sorge um irdische, materielle Dinge herabzieht. [5]) Deshalb soll auch der Mensch nicht auf irdische Ehre bedacht sein, damit „derjenige, der irdische Ehren anbietet, auch nicht einen kleinen Punkt finde, vonwo er euren Sinn erfasse und ihn von der Beschäftigung mit wahren Werten herabziehe zu Dingen, die schlecht und trügerisch sind. Findet er aber gar keine Gelegenheit und keinen Schleichweg zur Betörung derjenigen, die mit ihren Seelen droben weilen, so ist es aus mit ihm" [6]). Wo aber mit den äussern, irdischen Versuchungen die bösen Begierden im Innern sich verbinden, da ist der Mensch in grosser Gefahr. Um so grösser ist dieselbe, als viele überhaupt nicht wissen, dass sie zugleich auch im Innern von einer bösen Macht bedrängt werden. Sie halten solche Gedanken für etwas Natürliches und erst, wenn sie sich durch Kampf von der irdischen Welt losgelöst haben, wenn der äussere Streit verstummt ist, nehmen sie den innern Kampf wahr [7]).

---

[1]) hom. 5, 6. col. 502 D. [2]) hom. 17, 15.
[3]) hom. 38, 1. 2. [4]) hom. 43, 3.
[5]) hom. 11, 7. [6]) epist. II, col. 429 A.
[7]) hom. 21, 4.

3. Satans Ränkespiel im Innern der Seele.

Eine der schlimmsten Selbsttäuschungen ist die Annahme, man sei gegen die ἁμαρτία gesichert, wenn man im Besitz der Gnade sei. Einige sagen nämlich: „Durch die Gnade ist der Mensch doch vom Tode zum Leben übergegangen. Kann denn ein solcher, der im Lichte wandelt, noch schmutzige Gedanken haben“? [1]) Dieser Einwendung gegenüber beruft sich Makarius auf die Worte der Schrift [2]): „Im Geiste habt ihr angefangen, und im Fleische vollendet ihr jetzt“ und fügt hinzu: „Siehe nur, es fallen solche, die erleuchtet wurden und verkostet haben“ [3]). Ihr Fall hat seinen Grund in dem Wahne, neben der Gnade könne der Dunst und die Sünde nicht mehr in ihnen sein [4]). Es besteht also die Tatsache, dass im Christentum auch dem Begnadigten noch grosse, innere Gefahren drohen. Das Herz hat eine unergründliche Tiefe. „Dort ist der Herd (die Stadt) der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit. Dort ist der Tod, dort das Leben. Dort ist der Stapelplatz für Gutes und Böses“ [5]).

Aber wie ist es denn möglich, dass in der Seele des Christen die Gnade und die Sünde zu gleicher Zeit wohnen können? „Es gibt Leute, die die Wonne Gottes verkostet haben und jetzt noch vom Widersacher bedrängt werden. Das befremdet sie, weil sie nicht wissen, dass auch nach der göttlichen Heimsuchung noch geistige Strebungen den Geheimnissen des Christentums entgegenwirken. Die in solchen Beobachtungen alt geworden sind, wundert es nicht mehr“ [6]). „Denn kein Verständiger wagt zu behaupten: „„Weil die Gnade in mir ist, bin ich ganz von der ἁμαρτία befreit“ “, sondern er weiss, dass beide Parteien im Verstande tätig sind“ [7]). Für die stoisch-philosophische Vorstellung hat diese Erscheinung etwas ganz Natürliches. „Die Sache verhält sich so: wenn die Sonne bei klarem Wetter am Himmel leuchtet, und Gewölk sie überzieht, sie verhüllt und die Luft verdichtet, so verliert sie selbst an ihrem Licht und am eignen Wesen nichts. So ist es auch mit denjenigen, die noch nicht vollkommen gereinigt sind. Während sie in der Gnade Gottes leben, werden sie auch noch in der Tiefe von der Sünde festgehalten und haben natürliche Regungen“ [8]). Wie Satan in der Luft ist, und Gott ebenfalls, und doch von ihm keinen

---

[1]) hom. 27, 13. [2]) Gal. 3, 3.
[3]) hom. 27, 13. [4]) hom. 26, 25.
[5]) hom. 15, 32, vgl. hom. 15, 35. [6]) hom. 16, 3.
[7]) hom. 17, 6, vgl. hom. 17, 4. [8]) hom. 17, 6, vgl. hom. 26, 24.

Schaden leidet, ebenso ist die ἁμαρτία in der Seele, und zugleich ist auch die Gnade unbeeinträchtigt in ihr [1]). Das Beieinanderwohnen der Gnade und Sünde in der Seele hat jedoch gewisse Grenzen. Fortwährend findet eine Kraft- und damit auch eine räumliche Verschiebung in der Seele statt. „Dasjenige herrscht über sie, was Nahrung findet" [2]). Das Unkraut kann allerdings das Getreide, welches eben zart aufsprosst, noch ersticken [3]), und wie Rauch ein Haus ganz erfüllen kann, so können auch die bösen Gedanken die Seele ganz erfassen und den hl. Geist mit seiner Gnade völlig aus ihr verdrängen. Hat anderseits die Gnade in der Seele festen Fuss gefasst und den menschlichen Willen auf ihrer Seite, dann wird der Machtbereich des Satans in der Seele immer kleiner und das Böse vermag nur noch sehr wenig gegen die Seele auszurichten. „Wenn einmal der Sommer mit den reifen Früchten erschienen ist, dann schadet das Unkraut dem Getreide nichts mehr. Wären etwa dreissig Scheffel reines Getreide und ein Liter Unkraut durcheinander gesät, so würde dieses vom Uebermass des Getreides erstickt. Ebenso ist es mit der Gnade im Menschen. Ist er reich im Herrn geworden, die Bosheit aber nur in beschränktem Masse in ihm, so kann sie dem Menschen nicht mehr schaden, denn sie hat keine Macht und keinen Boden in ihm" [4]). Der Angriff Satans ist dann ein vergeblicher. „Wirft man ein Stückchen Stein gegen eine Mauer, so beschädigt es dieselbe nicht, geschweige, dass sie einstürzte. Schleudert man einen Pfeil auf einen Gepanzerten, so beschädigt er weder die Eisenrüstung noch den Leib; im Gegenteil, er prallt ab und fällt zurück. Ebensowenig schadete den Aposteln das Stückchen Bosheit, das ihnen nahte. Denn sie waren mit der Fülle der Gnade Christi ausgerüstet" [5]).

So lange aber der Mensch noch nicht in der Gnade gefestigt ist, muss er in Furcht und Zittern leben, muss weinen, beten und sich Gott hingeben. Denn der Kampf ist schwer. „Gott und seine Engel wollen einen solchen Menschen zu ihren Hausgenossen im Reiche machen. Zugleich trachten Satan und seine Engel ihn in ihren Kreis ziehen. So steht die Seele zwischen zwei Wesen in der Mitte; auf wessen Seite sich der Wille der Seele neigt, dessen Kind wird sie" [6]). „Wie man die Rosse anschirrt, die Wagen lenkt und gegeneinander treibt und jeder sich abmüht, den Gegner niederzurennen

[1]) hom. 16, 6, vgl. 16, 3. [2]) hom. 26, 22. [3]) Ebenda.
[4]) hom. 17, 7. [5]) Ebenda. [6]) hom. 26, 24; vgl. 43, 7.

und zu überwinden, so ist auch im Herzen der Kämpfenden ein Schauspiel: Die bösen Geister kämpfen gegen die Seele, Gott und die Engel schauen dem Kampfe zu. Stündlich aber werden von der Seele viele frische, geistige Kräfte erzeugt; ebenso auch von der Bosheit im Innern. Der Verstand ist der Lenker, er schirrt den Wagen der Seele an und hält die Zügel der Gedanken. So stürmt er gegen den Wagen Satans vor, den dieser gegen die Seele gerüstet hat“ [1]).

Die Schwierigkeiten des Kampfes liegen darin, dass Satan die Schwächen des Menschen bis ins einzelne kennt [2]) und kein Mittel unversucht lässt, die Seele zu überlisten und zu verderben. Er rechnet mit dem irdischen Sinn, mit der Unerfahrenheit, Sorglosigkeit und Unbeständigkeit des Menschen. Er täuscht sie über die Grösse der Gefahr. „Meist setzt Satan der Seele unter scheinbar guten Gedanken zu, als könne sie dadurch Gott gefallen und verleitet sie heimlich zu leichtfertigen, aber scheinbar noch anerkennenswerten Gedanken. Nun weiss die Ueberlistete nicht mehr zu unterscheiden und gerät so in die verderbenbringenden Fallstricke des Teufels“ [3]). „Die Welt erleidet nämlich die Einwirkung des Bösen, ohne es zu wissen“ [4]). Vielmehr glauben sie, dies sei ihnen natürlich, und sie täten es aus eigner Ueberlegung“ [5]). „Solange jemand nämlich in den sichtbaren Dingen dieser Welt befangen, durch mannigfache, irdische Bande verstrickt und von den bösen Leidenschaften gehetzt wird, erkennt er nicht einmal, dass es noch einen andern Streit, Kampf und Krieg im Innern gibt“ [6]). Darum „stürzen diejenigen, welche noch nicht geübt sind, sogleich in Unglück und Verderben, sobald sie nur in eine Trübsal geraten und der Kampf sich erhebt“ [7]). Auch die Sorglosigkeit und Unbeständigkeit der Seele bedeutet eine grosse Gefahr. Denn Satan gibt den Kampf nicht auf [8]),

---

[1]) hom. 40, 5.

[2]) hom. 26, 9. „Kennt Satan alle Gedanken und Pläne des Menschen? Antwort: Wer mit einem andern zusammen wohnt, kennt dessen Verhältnisse, und wenn du 20 Jahre lang neben deinem Nachbar wohnst, weisst du seine Lage, — und Satan, der von Geburt an bei dir ist, sollte deine Gedanken nicht kennen? Er lebt ja schon seit 6000 Jahren. Auch sagen wir nicht, Satan wisse schon vor der Versuchung, was der Mensch tun werde, auch nicht, der Teufel kenne alle seine Gedanken und Begierden“.

[3]) hom. 26, 12. [4]) hom. 15, 50.

[5]) hom. 15, 49. [6]) hom. 21, 4.

hom. 15, 19. [8]) hom. 26, 14.

wenn er auf zuweilen lange Zeit die Versuchungen einstellt, um die Seele in falsche Sicherheit zu wiegen. Die Leichtfertigen und Unerfahrenen meinen dann, die Sünde sei jetzt nicht mehr in ihnen [1]). Anschaulich schildert Makarius seine, in dieser Richtung sich bewegenden Beobachtungen. „Oft fanden wir bei den Brüdern soviel Freude und Gnade, dass sie 5—6 Jahre lang sagen konnten, die Begehrlichkeit sei erloschen. Dann aber, wo sie sich von ihr frei wähnten, regte sich in ihnen die verborgene Bosheit, und sie wurden so sehr vom Brande der Begehrlichkeit erfasst, dass sie befremdet sprachen: „„Woher kann denn nach so langer Zeit solche Bosheit in uns entstehen"" ? [2]). Der Grund liegt darin, dass der Satan planmässig und unablässig am Verderben der Menschenseele arbeitet. Wie ein Strom, der an einer Gartenmauer entlang fliesst, diese allmählich unterwühlt und den Garten verwüstet, so ergeht es auch dem Herzen des Menschen [3]). „Es hat gute Gedanken; es nahen aber allenthalben auch die Ströme der Bosheit dem Herzen, um es zu vernichten, und es in ihren Bereich zu ziehen. Ist der Sinn nur ein wenig leichtfertig und gerät auf unreine Gedanken, siehe, dann finden die Geister des Irrtums dort Boden (νομήν), dringen ein und verwüsten die Schönheit in ihm, vernichten die guten Gedanken und machen die Seele zur Wüste" [4]).

4. Die Tyrannei Satans über den „irdischen Menschen".

Ein trauriges Bild ist es, das der Mystiker vom „irdischen Menschen" zeichnet, von jener Seele, die nicht ihren Sinn und ihre Liebe auf Gott und die himmlischen Güter sammelt. Das Kainszeichen ist ihr aufgeprägt. Sie erfährt die ganze Tyrannei des Bösen. Ein schreiender Kontrast besteht zwischen dem „irdischen Menschen" und dem „wahren Christen", dem „himmlischen Menschen", so gross wie der Gegensatz ist zwischen Finsternis und Licht, zwischen Nacht und Tageshelle, zwischen irdischer Unruhe und himmlischer Wonne. Die Scheidung, welche die alexandrinische Theologie zwischen dem Gnostiker (ἄνθρωπος τέλειος, πνευματικός, σοφός) und dem irdischen Menschen (ἄνθρωπος χοϊκός) vollzog, erlebt hier ihre Wiedergeburt, nicht so sehr auf dem Gebiete religiöser Erkenntnis, als in der Sphäre religiösen Lebens.

[1]) hom. 17, 5. [2]) hom. 17, 6.
[3]) hom. 43, 6. [4]) Ebenda.

Der angedeutete Unterschied besteht nicht etwa in Aeusserlichkeiten. Er scheidet vielmehr die Christen nach ihrem inneren Werte in solche, die mit ihrem Sinnen und Trachten in einer höhern Welt leben, und in jene inkonsequenten, falschen Christen oder Weltmenschen, die äusserlich in den Formen des Christentums sich bewegen, deren Gott aber diese irdische Welt ist. „Glauben findet man auch bei den Irdischgesinnten, um nicht zu sagen, auch bei den unreinen Geistern. Mit Christus aber zu leiden und verherrlicht zu werden, kommt nur denjenigen zu, welche sich selbst dieser Welt kreuzigen und die Wundmale des Herrn an ihren Leibern tragen“ [1]). Jene falschen Christen reden zuweilen von Wonne und von himmlischen Offenbarungen, ohne sie verkostet zu haben. Sie suchen auch wohl andere zu erbauen, aber sie erklären und lehren nur Stellen, die sie im Gedächtnis hatten oder aus irgend einer Schrift entlehnten oder von geistlichen Männern vernahmen [2]). „Nach der Belehrung kehrt jedes Wort dahin zurück, woher es genommen wurde, und er selbst bleibt nackt und dürftig, ohne den eigentlichen Schatz des Geistes, aus dem er vortrug und die andern förderte und erfreute“ [3]). Solche Christen glauben, in Schemen und äussern Formen bestehe die Weltentsagung; dem Sinnen und Denken nach aber bleiben sie im Innern der Welt gleichförmig [4]). Darum stehen sie auch den Einwirkungen der Welt und des Bösen halt- und machtlos gegenüber und erfahren die ganze Tyrannei Satans. Während die wahren Christen die Wonne und den Frieden Christi in sich tragen, sind die Weltkinder aller Sorge, Unruhe und Versuchung unterworfen. Denn „diese Welt ist der obern entgegengesetzt“ [5]). Die Weltkinder gleichen wirklich dem im Siebe des Irdischen vom Satan geschüttelten Getreide und der Fluch Kains: „Unstät und flüchtig sollst du sein“, geht an ihnen in Erfüllung [6]). „Wie wenn in finsterer Nacht ein heftiger Wind weht und alle Pflanzen und Gewächse erschüttert, bewegt und schüttelt, so wird auch der Mensch, der in die Gewalt der Nacht der Finsternis, des Teufels, gefallen ist und in Nacht und Finsternis wandelt, von dem furchtbaren Winde der ἁμαρτία bewegt, geschüttelt und erschüttert. Er durchdringt die ganze Natur, die Seele, seine Gedanken und seinen Sinn; auch alle leiblichen Glieder werden gerüttelt. Kein

[1]) epist. II. col. 420 B. [2]) hom. 18, 5.
[3]) Ebenda. [4]) hom. 5, 4.
[5]) hom. 24, 1. [6]) hom. 5, 1. 2.

Glied der Seele oder des Leibes bleibt frei und unempfänglich für die in uns wohnende ἁμαρτία“ [1]). So ist der ganze irdische Mensch innerlich zerrissen. Sein Urteil ist getrübt und verwirrt, solange er den „alten Menschen“ nicht ausgezogen hat, „und zwar den ganzen Menschen, der Augen zu Augen, den Kopf zum Kopfe, Ohren zu Ohren, Hände zu Händen und Füsse zu Füssen hat. Denn den ganzen Menschen, Seele und Leib, hat der Böse befleckt und innerlich zerrissen, und er hat den Menschen mit dem „alten“ Menschen bekleidet, dem befleckten und unreinen, der ein Feind Gottes ist und dem Gesetze Gottes sich nicht unterwirft. Er hat ihn mit der Sünde selbst bekleidet, damit der Mensch nicht mehr sähe, wie er will, sondern verkehrt sähe, verkehrt höre, mit seinen Füssen dem Bösen nacheile, mit seinen Händen wider das Gesetz handle und mit dem Herzen Böses sinne“ [2]). So ist die ganze Welt vom König bis zum Bettler in Verwirrung [3]). Ja, Satan knechtet sie durch die bösen Geister, wie die Israeliten unter den Fronvögten Aegyptens leiden mussten [4]).

Angesichts der Entwürdigung des Menschen durch den Satan ergreift tiefe Bewegung die Seele des Mystikers. Der Symbolismus, der der Mystik wie ihr Schatten folgt, erwacht. Aus dem äussern menschlichen Leben überträgt er in buntem Durcheinander Bilder auf das Gebiet des Geistigen, um den Ruin der Seele unter der Zwingherrschaft Satans zu kennzeichnen. Der Satan erscheint der erregten Phantasie als ein Untier. Auf den Wegen der Gedanken ist alles voll wilder Tiere und geistiger Schlangen der Bosheit, die in der Seele hausen [5]). Ungeheuer haben sie überwältigt. Nun liegt sie im Abgrunde der Finsternis, ersäuft in der Tiefe des Todes unter Ungetier [6]), sodass sie aus eigner Kraft sich nicht mehr erheben kann. Böse Tiere belagern die Zugänge der Seele: die in ihr geweckten Leidenschaften (πάθη) sind unübersteigliche Berge, zwischen denen sich Drachen, giftige Tiere und Schlangen in dichtem Strome daherwälzen [7]). Rasch wiederum wechselt das Bild. Der Mensch und zwar der gewalttätige, wird zum Typus Satans. Die Geister der Bosheit sind das Raubgesindel, welches in die unbefestigte Stadt einzieht und in ihr sengt und plündert [8]). Noch mehr, Satan ist der grausame Sieger und Tyrann, der Tyrann der

---

[1]) hom. 2, 4. [2]) hom. 2, 2.
[3]) hom. 15, 49. [4]) hom. 47, 6.
[5]) hom. 28, 1. [6]) hom. 11, 12.
[7]) hom. 15, 50. [8]) hom. 15, 47.

Finsternis, welcher den weiten Palast (der Seele) verödet und mit allerlei Totengebein angefüllt hat, sodass er von Unrat und Scharen böser Geister strotzt[1]). Dort hat er, wie der siegreiche Soldat, seine Waffen niederlegt und sein Okkupationsrecht ausgeübt[2]). Ja, den Thron Gottes in der Seele hat er umgestossen. Die Mächte und Herrscher der Finsternis haben ihren eignen Thron dort aufgeschlagen, in Geist und Leib[3]). Wie an Händen und Füssen ist die Seele von Satan geknebelt[4]) und wie ein Sklave zur Arbeit in den Metallgruben verurteilt.

Es sind erschütternde Bilder, die immer wieder vor Makarius Seele treten und ihn an die Erniedrigung des Gotteskindes erinnern, — Bilder, die in schreiendstem Gegensatze zu dem hl. Frieden und der glückseligen Wonne der Gottvereinigung stehen.

5. Die Schändung der Seele durch Satan unter dem mystischen Bilde der geschlechtlichen Verbindung.

Ist für den christlichen Mystiker die möglichst innige Gottvereinigung der Höhepunkt des ganzen Seelenlebens, so muss ihm die Gemeinschaft mit Satan als der traurigste Tiefstand desselben oder vielmehr als die Vollendung des realen Seelentodes erscheinen. Makarius kennzeichnet jene enge Verbindung zwischen Satan und Seele wiederholt durch das Bild der geschlechtlichen Vereinigung.

Wie die christlichen Exegeten im Hohenliede unter dem Bilde der geschlechtlichen Liebe das Verhältnis Christi zunächst zur Kirche, dann aber zur einzelnen Seele dargestellt fanden, so lag es nahe, die Strafreden der Propheten ob der Hurerei des abgöttischen Judenvolkes auf die einzelnen gefallenen Menschenseelen zu übertragen. Der dualistische Parallelismus des Makarius war der Weiterentwicklung dieser

---

[1]) hom. 15, 33. [2]) hom. 15, 15. [3]) hom. 6, 5.

[4]) hom. 11, 12. Die Ausdrucksweise des Makarius lässt auf eine besondere, mystische Gegenwart Satans in der sündigen Seele schliessen. Die Unterlage dieser mystischen Vereinigung ist seine dynamische Gegenwart in der Seele durch die von ihm ausgehende, ätherisch-geistige Kraft, durch die ἁμαρτία. Da nach der Gesamtauffassung des Makarius die Kraft nie losgelöst, sondern nur in ständiger Verbindung mit ihrem Erzeuger wirkt, so entsteht auf Grund der ἁμαρτία in der Seele jene ätherisch-geistige Gegenwart Satans, welche in dem Bilde seiner Tyrannei und in dem noch zu behandelnden Bilde der geschlechtlichen Verbindung ihren stark realistischen Ausdruck findet.

Vorstellung besonders förderlich. Wenn die Seele die Braut Christi, der Satan aber der Gottesfeind und rücksichtslose Tyrann ist, der die Seele erniedrigt und misshandelt, dann wirkt solche Knechtung der Gottesbraut fast naturgemäss als „Vergewaltigung". „Die Seele wird vom Bösen genotzüchtigt" [1]). Weil sie aber im letzten Grunde freiwillig auf die Lockungen Satans eingeht, so ist sie auch selbst eine Ehebrecherin, welche ihr bräutliches Verhältnis zu Christus undankbar aufhebt. Satan hurt mit der Seele und es nützt nichts, den Leib jungfräulich zu halten. Denn vor Gott bist du eine Ehebrecherin. Wie eine Jungfrau, welche sich durch die Schmeicheleien eines Jünglings verführen lässt, von ihrem Bräutigam als Ehebrecherin verstossen wird, so ist die unkörperliche Seele, die mit der Schlange, dem bösen Geiste, Gemeinschaft macht, vor Gott eine Hure, sie ist Genossin und Schwester des Teufels [2]). Und, was das Schlimmste ist, so handelt eine Seele, die erst durch die unaussprechliche Güte und Herablassung ihres himmlischen Bräutigams zu Ehren gekommen ist. Denn vor Gott war die Seele doch nur wie ein armes, zerlumptes Mädchen, welches ein hoher König zu sich nimmt, reinigt, mit neuen Gewändern schmückt, und als Königin zu seiner Rechten setzt [3]). Welch ein Unrecht, wenn nun ein solches Mädchen seinem Gemahl die Treue bricht und sich vergeht. Mit Schmach und Schande wird es aus dem Palaste fortgejagt. Grade so wie jenes Mädchen handelt auch eine Seele, welche ihren Herrn verlässt. Auf sie wendet der Mystiker das Wort der hl. Schrift an [4]): „Ich habe dich nackt in der Wüste gefunden, dich geschmückt, — — und du bist deinem Buhlen nachgegangen und hast mit ihm schändlich Unzucht getrieben" [5]). Darum wird die Seele von ihrem himmlischen Gemahl verlassen; sie ist nun gleichsam eine Witwe, die vor den Belästigungen der bösen Geister keine Ruhe mehr hat und ganz zum Spielball ihrer Launen geworden ist [6]).

Was unter diesen Bildern zu verstehen sei, sucht der Mönch hom. 15, 28 genauer darzutun: „Die furchtbare Schlange der ἁμαρτία ist mit der Seele zusammen, kirrt und lockt sie

---

[1]) epist. II. col. 416 C. [2]) hom. 26, 13.

[3]) hom. 15, 1. Harnack (Dogmengesch. [3] II, 11 Anm.) macht darauf aufmerksam, wie dieses Bild von der bräutlichen Liebe seit den Tagen des Gnostikers Valentinus aus der christl. Mystik nicht mehr verschwunden ist.

[4]) Ezechiel 16, 6. [5]) hom. 15, 3. [6]) hom. 45, 5.

und wenn sie darauf eingeht, dann macht die unleibliche Seele mit der unleiblichen Bosheit des Geistes Gemeinschaft, d. h. Pneuma mit Pneuma, und es begeht der, welcher zustimmt und die geistige Anregung des Bösen aufnimmt, in seinem Herzen Ehebruch".

Es bedarf indes noch der begrifflich genauen Bestimmung, welcher Art die Verbindung Satans mit der Seele ist. Diese Feststellung ist um so notwendiger, als die Ausdrucksweise des Mystikers mehrfachen Missverständnissen begegnet ist. Wie man bei ihm die Vorstellung von einer gewissen Substanzialität des Bösen zu finden wähnte, so konnte auch die Vereinigung von Sünde und Seele leicht als substanzielle Verbindung erscheinen. Makarius hat selbst eine solche Auffassung bekämpft und in zahlreichen Vergleichen seine Ansicht über die Vereinigung des Bösen mit der Seele ausgesprochen. Nachdem er den manichäischen Irrtum von der Substanzialität des Bösen scharf verurteilt hat, versucht er selbst die Existenzweise des Bösen in der Seele zu erklären. „Es ist nicht so mit uns verbunden, wie man von einer Mischung von Wasser und Wein spricht, sondern so, wie auf einem Acker der Weizen für sich bestehen bleibt und auch das Unkraut, oder wie in einem Hause der Räuber und der Hausherr als getrennte Personen sind" [1]). Den ersten Vergleich lehnt er ab, weil ihm die Mischung von Wasser und Wein offenbar als eine σύγχυσις erschienen ist, bei der eine nachträgliche Scheidung der beiden ursprünglichen Naturen nicht mehr möglich sei [2]). Die beiden folgenden Bilder sollen aber nicht etwa die Verbindung von Sünde und Seele als eine bloss moralische darstellen, welche die Stoa mit dem Worte παράθεσις kennzeichnet, sondern der Mystiker legt in beiden Vergleichen den Ton darauf, dass trotz des räumlichen Beieinanders beide Naturen ihre Selbständigkeit bewahren. Aber in Wirklichkeit sind diese Bilder, die nur ein Vergleichsmoment enthalten, nicht geeignet, seiner Vorstellung gleichwertigen Ausdruck zu geben. Denn bei der Verbindung der Sünde mit der Seele handelt es sich nicht um ein räumliches Beieinander, sondern um ein physisches Ineinander, wobei die Natur der Seele wie des Bösen fortbestehen bleibt. Zwar ist die stoische Lehre von der Fähigkeit der Körper, sich gegenseitig mit allen Teilen zu durchdringen, eine irrige,

---

[1]) hom. 16, 1: ὡς ἔστιν ἐν οἴκῳ ὁ λῃστὴς κατ' ἰδίαν, καὶ ὁ οἰκοδεσπότης κατ' ἰδίαν.

[2]) Vgl. Seite 61 Anm. 2.

aber sie kann sich scheinbar auf eine wenigstens oberflächliche Naturbeobachtung stützen. Beobachtungen solcher Art zieht denn auch der Mystiker heran, um den Zuhörern seinen Gedanken möglichst erschöpfend darzulegen. „Liegt am Boden einer Quelle, der reines Wasser entströmt, Schmutz, so wird die ganze Quelle getrübt, wenn man denselben aufrührt. So ist es auch mit der Seele, wenn sie in Verwirrung gebracht und mit der Bosheit vermischt wird (κιρνᾶται). Und nun werden Satan und Seele, welche beide Pneumata sind, eins zu Unzucht und Mord. Denn wer der Buhlerin anhängt, ist ein Leib mit ihr [1]). Zu anderer Zeit aber ist die Seele wieder ganz für sich, bereut ihre Handlungsweise, weint, betet und gedenkt ihres Gottes“ [2]). Makarius fragt mit Recht: „Wie wäre das möglich, wenn die Seele ganz im Bösen versunken wäre, da doch Satan, der Erbarmungslose, nie die Menschen zu einer Sinnesänderung kommen lassen will?“ [3]) Die Antwort, die er an anderer Stelle gibt, geht dahin, dass die Seele auch unter der Einwirkung Satans ihre Natur bewahrt, und Gott diesen Umstand zu ihrer Errettung benutzt. „Wie nämlich, so führt er aus, bei gleichzeitigem Sonnenschein und Wind die Sonne einen eignen Körper und eine eigne Natur hat, aber ebenso auch der Wind eine eigne Natur und eignen Körper hat, und keiner den Wind von der Sonne scheiden kann, wenn nicht Gott ihn aufhören lässt, so ist auch die ἁμαρτία mit der Seele gemischt, während jede ihre eigne Natur behält“ [4]).

So hat Makarius mit aller wünschenswerten Klarheit die Daseinsform des Bösen in der Seele begrifflich bestimmt. Ihre Vereinigung ist nicht bloss eine moralische, sondern eine physisch-dynamische. Ja, sie ist sogar eine persönliche Verbindung Satans mit der Seele, insofern das von ihm ausgehende und mit ihm im Zusammenhang bleibende, ätherische Pneuma (ἁμαρτία) alle Teile des Seelenpneumas durchdringt, und so Satan und Seele zu einem Pneuma werden. Eine substanzielle Vermischung von Seele und ἁμαρτία aber, welche die Naturen beider aufhöbe, ist für Makarius

---

[1]) I. Cor. 6, 16. [2]) hom. 16, 2.

[3]) Ebenda. Die vorübergehende Verbindung im ehelichen Verkehr erscheint dem Mystiker in demselben Zusammenhang als Bild jener Vereinigung von Seele und Sünde. Auch die Stoiker sahen grade sie als einen Typus der κρᾶσις δι᾽ ὅλων an. Zeller (Gesch. d. Phil. d. Griechen [3] III 1, 127 Anm.) führt aus Antipater (Stob. Floril. 67, 25) folgende Stelle an: „die andern Freundschaften gleichen ταῖς κατὰ τὰς παραθέσεις μίξεσιν, die von Mann und Frau aber ταῖς δι᾽ ὅλων κράσεσιν“.

[4]) hom. 2, 2: μεμιγμένη, ἐχούσης ἑκάστης ἰδίαν φύσιν.

ausgeschlossen. So innig auch die physische Verbindung Satans mit der Seele sein mag, sie bleibt stets eine akzidentelle, eine stoische κρᾶσις δι' ὅλων. Die schrecklichen Bilder von Sklavenketten und Grabesmoder, von Tyrannei und Unzucht, in denen sich die Satansmystik des Mönches bewegt, sind nur der stark persönlich empfundene Ausdruck für die verödende und erniedrigende Einwirkung dynamisch-pneumatischer Art, welche von Satan aus auf die ätherische Seele übergeht.

§ 4.

Der Loskauf der Seele aus der Gewalt Satans und des Todes durch Christus.

Keine irdische Macht war imstande, das Verderben aufzuhalten, welches die Sünde über die Menschheit brachte. Die Welt glich einem unheilbar kranken, reichen Manne, dem all sein Vermögen die Gesundheit nicht wiedergeben kann[1]). Ebensowenig konnten Schönheit und Kunst, ästhetische Kräfte, die Seele frei machen[2]). Auch die griechische Philosophie hatte Anstrengungen zur Erlösung der Menschheit gemacht. Sie strebte nach Reinigung (κάθαρσις), aber vergebens[3]). Selbst Moses und der alte Bund waren ausserstande, vollkommene Heilung zu bringen. Priester, Opfer, Zehnten, Sabbate, Neumonde, Reinigungen, Gaben, Brandopfer und alle übrige Gerechtigkeit kannte das Gesetz[4]). Aber es war bloss ein lebloser Schatten, der keine Dienste tut und keine Wunden heilt[5]). Nur der Heiland, der wahre Arzt, kann Erlösung und Heilung bringen[6]).

Gottes Liebe zu den Menschen tritt jetzt ins hellste Licht. Er zeigt durch die Tat, wie hoch er die Seele wertet, wie stark er selbst den treulosen Sünder noch liebt. „Sieh nur, wie sehr Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn für sie dahingab. Hat er uns in ihm nicht alles geschenkt? Ist es nicht etwas Grosses um die Seele? Und wie hoch gestellt ist sie in Gottes Augen“[7]). Ja, über die Engel hat er sie erhöht[8]). In Knechtsgestalt erschien er selbst wie einer der Verwundeten[9]). Denn wer hätte seine unverhüllte Gottheit ertragen können, wenn er in seiner Herrlichkeit erschienen wäre?[10]) Die tiefe Selbsterniedrigung des

[1]) hom. 45, 3. [2]) hom. 45, 2. [3]) hom. 27, 15.
[4]) hom. 20, 6; vgl. 45, 4. [5]) hom. 32, 5.
[6]) hom. 45, 3; vgl. 44. 4. [7]) hom. 15, 44.
[8]) hom. 15, 43. [9]) hom. 26, 25; vgl. 15, 44.
[10]) hom. 6, 5. Die Lehre des Makarius von der Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur bestimmt Foerster (Jahrbb. f. dtsche. Theologie XVIII 490) dahin, dass der Logos zunächst mit der mensch-

göttlichen Erlösers kennzeichnet die Grösse seiner mystischen Liebe zur Menschenseele. — Hier liegt der Grund, warum in der Auffassung des Makarius von der Erlösung der so naheliegende Gedanke der Sühne auffallend zurücktritt. Der Mystiker erhebt sich gar nicht zu der Vorstellung, dass Gott ein Recht hat, vom Sünder Genugtuung zu fordern, und dass die Menschwerdung dieser Sühne dienen sollte. Nach dem Ideengang des Mönches denkt Gott gar nicht an die Wahrung seiner eignen Ehre. Es gilt ihm nur, die Menschenseele, die er zur Teilnahme am göttlichen Leben berufen hatte, um jeden Preis der Gewalt Satans und des Todes zu entreissen. Hochdramatisch vollzieht sich diese Szene. Christus und der Fürst des Todes stehen sich gegenüber und verhandeln über den Loskauf der Seele aus Satans Gewalt. Diese Erlösungstheorie ist nicht eine Entdeckung des sketischen Mönches. Schon Origenes [1]) hat sie in verschiedener Form zum Ausdruck gebracht. Der starke Dualismus der altchristlichen Theologie klingt in ihr nach.

Bei Makarius gipfelt die Erlösungsszene tatsächlich in der Ueberlistung Satans durch Christus. Jener wird gezwungen, für eine Abfindung die gefesselten Seelen freizugeben. Zur Abfindung überlässt Christus seinen sündenlosen Leib dem ahnungslosen „Tode". Weil der Leib des

---

lichen Seele sich geeint habe, und dass zu dieser Vereinigung der irdische Leib als Substrat hinzugetreten sei. Der überlieferte Text der in Betracht kommenden Stellen verlangt indes eine andere Erklärung. „So gefiel es Gott, dass er vom hl. Himmel herniedersteigend, deine vernunftbegabte Natur — das irdische Fleisch — gleichzeitig annahm und mit seinem göttlichen Geist verband, damit auch du — der Irdische — die himmlische Seele erhieltest (hom. 32, 6). Die Parenthese „das irdische Fleisch" steht parallel mit der Parenthese „der Irdische" zur schärfern Gegenüberstellung und ist ohne jeden Einfluss auf die Bedeutung des Ausdrucks: „deine vernunftbegabte Natur", womit die ganze menschliche Natur, Seele und Leib, bezeichnet ist. Somit drückt dieser Satz nur einen von Makarius mehrfach wiederholten mystisch-aszetischen Gedanken aus: Gott hat sich durch gleichzeitige (συμπεριέλαβε) Annahme deiner zwar vernunftbegabten, aber doch an das Irdische gebundenen Natur erniedrigt, damit der Mensch sich vom Irdischen erheben und das übernatürliche Leben erlangen könne. An einer andern Stelle (hom. 11. 9), auf die Foerster sich bezieht, hat er statt des entscheidenden τοῦτον des Textes τοῦτο gelesen, ohne diese Aenderung zu begründen. „Den himmlischen Geist, der in Adam eingegangen, machte er, vereinigte diesen (τοῦτον = Adam, nicht τοῦτο = Geist) mit der Gottheit, zog ihn — menschliches Fleisch — sich an und gestaltete ihn im Mutterschosse".

[1]) hom. in Exod. VI 150, VIII 161; tom. in Joan. VI 152; tom. in Matth. XVI 726 (ed. Lommatzsch).

Gottessohnes nie unter der Gewalt der Sünde gestanden, hatte der Tod kein Recht auf ihn. Dennoch liess er ihn sich von Christus ausliefern. Jetzt tritt dieser sündelose Leib als Ersatz für diejenigen auf, die unter der Gewalt des Todes stehen. Durch eine alttestamentliche Parallele begründet Makarius des Näheren die Sühnekraft des Leibes Christi. Die tote Schlange, welche Moses errichtete, triumphierte über die lebendigen. „Daher ist sie ein Vorbild vom Leibe des Herrn. Denn den Leib, den er aus Maria angenommen hatte, erhöhte er ans Kreuz, — — — und so besiegte und tötete ein toter Leib die Schlange, welche im Herzen lebt und umherschleicht. Wo gibt es ein grösseres Wunder? Wie konnte doch die tote Schlange die lebendige töten? — — Bis auf Moses war nie vom Herrn der Befehl ergangen, auf Erden eine eherne Schlange anzufertigen. So war auch bis zur Ankunft Christi nie mehr ein neuer, sündenloser Leib erschienen“ [1]). In diesem „getöteten Leibe ist das Leben, in ihm ist die Erlösung, in ihm das Licht. In ihm schreitet der Herr zum Tode, verhandelt mit demselben und befiehlt ihm, die Seelen aus dem Hades des Todes zu entlassen und sie ihm abzutreten. Sieh, der ist darob bestürzt, geht zu seinen Helfershelfern und versammelt all seine Gewalten. Dann weist der Fürst der Bosheit die Handschrift vor mit den Worten: „ „Sieh, die da folgten meinem Worte! Sieh, wie die Menschen uns anbeteten!“ “ Gott aber, der gerechte Richter beweist auch hier sein Recht und spricht: „ „Adam hörte auf dich und alle Herzen bekamst du in deine Gewalt. Die Menschheit folgte dir. Aber was soll mein Leib hier? Er ist sündenlos. Jener Leib des ersten Adam verfiel dir, und dein Schuldbrief besteht zu Recht. Mir aber bezeugen alle, dass ich nicht sündigte. Garnichts schulde ich dir. Nach allgemeinem Zeugnis bin ich Gottes Sohn. — — — So kaufe ich denn den Leib los, den der erste Adam dir verkaufte. Ich vernichte deinen Schuldbrief. Ich leistete für Adams Schuld Ersatz durch meinen Kreuzestod und meine Höllenfahrt. Und nun Hölle, Finsternis und Tod, befehle ich dir: Heraus mit den eingekerkerten Seelen Adams! Da geben denn die bösen Mächte erschreckt den eingeschlossenen Adam frei“ [2]).

Dem heutigen religiösen Empfinden kann diese Erlösungstheorie nicht mehr genügen. Dem Dualismus der alt-

---

[1]) hom. 11, 9.

[2]) hom. 11, 10. In der ganzen Darstellung ist unter dem Worte Adam das gesamte Menschengeschlecht gemeint.

christlichen Zeit lag sie näher. Deswegen macht sie sich im System des Makarius weniger als ein fremdes Element bemerkbar. Vielmehr ist dadurch der grosse Kampf um die kostbare Menschenseele nur noch lebendiger herausgearbeitet. Grundsätzlich ist dieser Kampf durch Christi Tod zu Gunsten der Seele entschieden. Juristisch hat Satan in dem abschliessenden Rechtsgeschäfte auf die sündigen Seelen Verzicht leisten müssen. Makarius verrät in seiner Weise, diese Dinge zu betrachten, wieder seine innere Verwandtschaft mit Tertullian. Dieser juristisch scharfe Geist hatte die durch die Erlösung eingetretene Wandlung in die Worte gekleidet: „Jede Seele ist so lange auf Adam eingetragen, bis sie auf Christus überschrieben wird.“ [1]) Nicht ohne Grund betont Makarius, dass durch die Erlösung zunächst nur eine Aenderung im rechtlichen, nicht im tatsächlichen Verhältnis der Seele zu Satan eingetreten ist. Er fand nämlich die Ansicht vertreten, als ob die ἁμαρτία nach ihrer im Kreuzestod des Herrn erfolgten Verurteilung nicht mehr im Innern des Menschen sei. Demgegenüber stellt er fest, dass infolge der Willfährigkeit Adams gegen Satan die ἁμαρτία die Macht und das Recht (ἐξουσία) erhielt, das Menschenherz zu beeinflussen, ebenso wie ein Soldat, der in einem Hause zum Zeichen der Okkupation seine Waffen niedergelegt hat, dort nach Belieben aus- und eingehen kann [2]). Nach der Abfindung Satans durch Christus hat zwar jener kein Recht mehr, die Seelen zu bedrängen, aber die tägliche Beobachtung lehrt, dass der Teufel seine tatsächliche Macht noch ausnutzt und von seinem Besitzstande freiwillig nichts preisgibt. „Behauptest du, durch die Ankunft Christi sei die Sünde so verdammt, dass nach der Taufe das Böse nicht einmal mehr einen Nährboden (νομή) besitze, um das Herz zu verführen, dann weisst du wirklich nicht, wie viele Menschen von der Ankunft Christi bis jetzt trotz ihrer Taufe sich dennoch bösen Gedanken überlassen haben. — — Der Eindringling hat also auch noch nach der Taufe eine Position (νομή), um in das Herz zu kommen und nach Belieben zu schalten.“ [3]) Natürlich trifft dies nur bei denjenigen Seelen zu, welche dem Bösen Nahrung gewähren. In jenen aber, welche sich dem Gipfel mystischer Erhebung nähern, verliert die ἁμαρτία schliesslich den letzten Halt und scheidet völlig aus [4]).

[1]) Omnis anima eo usque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur. Cfr. De test. anim. 3, De anima 40, 41.

[2]) hom. 15, 14. 15. [3]) Ebenda.

[4]) hom. 15, 14. 15. „Hast du solche Liebe, dann bist du rein“.

Damit die rechtliche Erlösung die tatsächliche Befreiung aus der Gewalt Satans herbeiführe, muss jede einzelne Seele Christi erlösende und heilende Wirkung erfahren. Makarius macht von der Freiheit des mystischen Symbolikers eifrig Gebrauch, indem er die historische Erlösung als Typus der Rettung jeder Einzelseele darstellt. „Wenn du vernimmst, der Herr habe damals die Seelen aus der Finsternis des Hades befreit, sei in denselben hinabgestiegen und habe ein so grossartiges Werk vollbracht, dann wähne diese Dinge nicht fern von deiner Seele.“ [1]) „Er dringt in beides ein, in die Tiefe des Hades und auch in den tiefen Busen des Herzens, wo die Seele mit ihren Gedanken vom Tode niedergehalten wird, und führt den erstorbenen Adam aus der dunkeln Tiefe empor.“ [2]) Ja, die allgemeine und die einzelne Erlösung sind eigentlich ein zusammenhängendes Werk, der Lebensberuf Christi. „Wie ein Landmann auf den Weg zur Feldarbeit Ackergerät und Arbeitskleider mitnehmen muss, so legte der wahre himmlische Landmann, Christus der König, als er zu dem durch die Bosheit verwilderten Menschengeschlecht kam, den Leib an, nahm als Werkzeug das Kreuz und bearbeitete die verödete Seele. Er entfernte die Dornen und Disteln der bösen Geister, riss das Unkraut der ἁμαρτία aus und verbrannte alle ihre Sündenstoppeln im Feuer. Durch solche Bearbeitung mit dem Kreuzesholz legte er in ihr das allerherrlichste Paradies des Geistes an, das für Gott den Herrn jedwede liebliche und begehrenswerte Frucht trägt.“ [3])

§ 5.

Das neue Leben der Seele in Christus durch den Geist.

I.

Die in der Geburt aus Gott liegende Würde.

Bei der Erlösung handelte es sich zunächst um die Befreiung der Seele aus Satans Gewalt. Sie ist aber nicht der einzige Zweck der Menschwerdung Christi, sondern nur ein Mittel zu dem grossen mystischen Endziel, welchem die Inkarnation Gottes dient. „Die Ankunft Christi ist nicht

---

[1]) hom. 11, 11. [2]) hom. 11, 12; 44, 4.

[3]) hom. 28, 3. Doch bleibt trotz der Erneuerung des Geisteslebens in der Seele der leibliche Tod auch für die Christen bestehen, damit nicht die Ungläubigen, wenn sie die Christen vom Gesetz des Todes ausgenommen sähen, sich dadurch gleichsam zum Glauben und zum Guten, die doch Sache des freien Willens sind, zwingen liessen.

bloss erfolgt, damit er die bösen Geister austreibe, sondern auch, damit er sein eignes Heim, seinen eignen Tempel, den Menschen, wieder in Besitz nehmen könne.“ [1]) Was der Eindringling, der Satan, in der Seele vernichtet hat, das will ihr Herr und Eigentümer Christus wieder zu neuem Leben erwecken. Das Ziel der Mühen Christi ist, das reiche mystische Leben Adams wieder erstehen zu lassen. Die Menschenseele soll wieder zu ihrer hohen Verwandtschaft zurückkehren. [2]) Ja, der Christ hat noch grössere und höhere Verheissungen empfangen als der erste Mensch, der noch von Leidenschaft frei war [3]). Der neue, tiefere Grund der besondern mystischen Annäherung von Gott und Menschenseele ist Gottes Menschwerdung. „Darum beschloss Gott, die Heiligkeit des Himmels zu verlassen, deine vernunftbegabte Natur, das irdische Fleisch, anzunehmen und mit seinem göttlichen Geiste zu vereinigen, damit auch du Erdenmensch die himmlische Seele empfängst. Wenn sich dann deine Seele mit dem Geiste vereinigt und eine himmliche Seele in deine Seele eingezogen ist, dann bist du ein vollkommener Mensch in Gott, bist Erbe und Kind.“ [4]) Christus erniedrigt sich, um die Seele zu erheben. Was die Menschwerdung einleitet, findet seinen Abschluss in der von der Mystik erstrebten Einigung Gottes mit der Seele, welche nicht einseitig von Gott herbeigeführt, sondern in gegenseitiger Annäherung gewonnen wird.

II.

Das Wesen der Geburt aus Gott. Das geistige Bild und Siegel Christi in der Seele.

Die unersetzliche Vorbedingung der mystischen Lebensgemeinschaft ist die Geburt der Seele aus Gott. Sie schafft ihr jenes neue Lebenselement und jene geistigen Kräfte, ohne die eine mystische Erhebung nicht möglich ist. Nur wenn der Mensch die Taubenflügel des hl. Geistes erhält, kann er sich in die himmlische Luft aufschwingen [5]).

Die neue Lebenskraft muss von aussen her wie die ἁμαρτία an den Menschen herantreten. „Wer allein auf seine Natur gestellt ist und nichts von aussen aufnimmt, der stirbt und verdirbt. So bezieht auch die Seele nicht aus ihrer eignen Natur, sondern aus der Gottheit selbst, aus dem eignen Geiste

---

[1]) hom. 1, 7. [2]) hom. 45, 5. [3]) hom. 48, 6.
[4]) hom. 32, 6. [5]) hom. 2, 3.

und Lichte Gottes ihre geistige Speise, geistigen Trank und himmlische Gewänder. Darin besteht wahrhaftig das Leben der Seele“ [1]). Während die ἁμαρτία durch List und Gewalt in die Seele einzudringen sucht, vollzieht sich die Aufnahme der göttlichen Lebenskraft auf die zarteste und innigste Weise, durch die Wiedergeburt der Seele aus Gott. Denn jene himmlische Kraft ist kein feindliches und störendes Element, sondern ein wahrer Gastfreund der Seele [2]). Sie soll harmonisch mit unserer Natur sich verschmelzen, um uns das himmlische Brautgemach des göttlichen Reiches zu eröffnen [3]).

Schon dem ersten Menschen war ein besonderes Bild Gottes, Verwandtschaft und Aehnlichkeit mit Gott gewährt worden. Seit Christi Erlösungstod erscheint die wieder ermöglichte Mitteilung göttlichen Lebens als Wiedergeburt aus Gott. „Alle Menschen will der Herr dieser Geburt würdigen, denn für alle ist er gestorben, und alle hat er zum Leben berufen“ [4]) „Alle Mühe und aller Eifer (Christi) hatten den Zweck, aus sich, aus seinem Wesen Kinder, die aus dem Geiste stammen, zu zeugen, da es sein Wille war, dass sie von oben herab aus seiner Gottheit geboren werden sollten. Wie irdische Väter sich betrüben, wenn sie keine Kinder erzeugen, so wollte der Herr, der das Menschengeschlecht wie sein eignes Bild liebt, die Menschen aus seinem eignen göttlichen Samen erzeugen“ [5]). „Wollen nun einige nicht zu solcher Geburt kommen und nicht aus dem Mutterschosse des göttlichen Geistes geboren werden, so leidet Christus darob grosse Betrübnis, da er doch zu ihrer Errettung litt und duldete“ [6]). Makarius hat also kein Bedenken getragen, das biblische Bild der Geburt aus Gott bis in alle Konsequenzen durchzuführen. So erscheint Christus als der Vater, der aus seinem göttlichen Samen Kinder erzeugt, der hl. Geist als die Mutter, die ihm diese Kinder gebirt [7]).

Begrifflich genommen ist die Geburt aus Gott identisch mit der Wiederherstellung des Bildes Gottes in der Seele. Denn im Wesen der Zeugung liegt, dass der Erzeugte eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Erzeuger besitzt. In diesem Sinne nennt z. B. Makarius den Sohn Gottes das Bild des unaussprechlichen Lichtes. So empfängt auch die Seele,

---

[1]) hom. 1, 10. [2]) hom. 4, 6. [3]) hom. 4, 7.
[4]) hom. 30, 3. [5]) hom. 30, 2. [6]) Ebenda.
[7]) hom. 28, 4 nennt er die Gnade des hl. Geistes „die gute, liebreiche Mutter“. Ueber das Verhältnis des hl. Geistes zu Christus siehe später.

welche aus Christus wiedergeboren wird, dadurch naturgemäss sein Bild, d. h. eine gewisse Aehnlichkeit mit ihm. Die christliche Mystik wird zur Christusmystik, d. h. zum Drange nach Vereinigung mit Christus, dessen gestaltungskräftiges Bild in die Seele hineingelegt ist. Freilich ist diese Aehnlichkeit erst im Keim vorhanden. Aber Makarius denkt sich den ganzen mystischen Prozess als eine organische Einheit, die er am liebsten in ihrem ideellen Abschluss betrachtet, wenn er auch wohl weiss, dass die Ausgestaltung des mystischen Lebens sich nur ganz allmählich vollzieht.

Das Bild der menschlichen Zeugung kann indes nicht nach jeder Richtung hin das Wesen der Geburt aus Gott zum Ausdruck bringen. Denn zwischen beiden Vorgängen besteht ein wesentlicher Unterschied. Tritt durch die irdische Geburt ein neues Einzelwesen ins Dasein, so kann die Geburt aus Gott nur eine Lebensumgestaltung an einem schon vorhandenen Individuum herbeiführen. „Zu dem Zwecke kam der Herr, damit er unsere Seele umwandle und neuschaffe, damit er sie gemäss dem Schriftworte göttlicher Natur teilhaft mache und in unsere Seele eine himmlische Seele lege, d. h. Geist von der Gottheit, der uns zu jeder Tugend anleite, auf dass wir ewiges Leben leben könnten“ [1]). Der Tropfen vom Geiste des Lebens der Gottheit ist in uns eingeträufelt [2]).

Makarius ist indes weit davon entfernt, mit solchen Ausdrücken pantheistische Vorstellungen zu verbinden. Seine ganze Anschauung ist vielmehr von dem Gedanken beherrscht: „Er ist Gott, die Seele ist es nicht, — — er ist der Schöpfer, sie das Geschöpf, er der Bildner, sie das Gebilde. Nichts Gemeinsames findet sich zwischen seiner Natur und ihr. Doch in seiner grenzenlosen, unaussprechlichen und unbegreiflichen Liebe und Erbarmung gefiel es ihm, in diesem verständigen Gebilde und Geschöpfe, dem auserwählten Kleinod zu wohnen, um, wie die Schrift sagt, in uns, der Erstgeburt seiner Schöpfung, zu sein, die wir seine Weisheit und Gesellschaft, seine eigne Wohnstätte, seine eigne, reine Braut sein sollen“ [3]). Solche Ausdrücke bezeichnen nicht bloss das Eindringen einer von Gott ausgehenden Lebenskraft in der Seele. Vielmehr tritt durch die Wiedergeburt eine besondere Anwesenheit des hl. Geistes in der Menschenseele ein. Zwar durchdringt Gott das ganze Weltall, welches in ihm und durch ihn besteht [4]), und ist darum allenthalben gegenwärtig. Aber eine besondere

---

[1]) hom. 44, 9 (II. Petr. 1, 4). [2]) hom. 5, 6; vgl. 30, 6.
[3]) hom. 49, 4. [4]) hom. 7, 2.

Gegenwart hat der hl. Geist in der Seele dessen, der in der Geburt aus Gott den Geist des Lebens der Gottheit als Unterpfand des ewigen Lebens erhielt.

Es fragt sich nun, ob die beiden Elemente des wahren Lebens und des Seelentodes, die trotz ihrer scharfen gegensätzlichen Tendenz so viele Vergleichspunkte bieten, auch ihrer physischen Beschaffenheit nach einander gleichartig sind, mit anderen Worten, ob auch die himmlische Seele ähnlich ätherischer Art ist, wie die ἁμαρτία. Dass die ἁμαρτία als eine körperhafte Kraft bei Makarius erschien, konnte wegen der stoischen Unterlage seines Systems nicht auffallend erscheinen. Satan, das Prinzip der ἁμαρτία, war ja für den Mystiker selbst ätherischer Natur. Aber für Gottes Wesen hat Makarius im Gegensatz zur Stoa die reinste Geistigkeit im Sinne von Immaterialität betont. Wird nun auch die „himmlische" Seele immaterieller Art sein, wie Gott, oder körperlich, wie Seele und Sünde? Hier wird dem Mystiker die Stellungnahme besonders schwierig, weil er betreffs des göttlichen Wesens die Konsequenz der sonst von ihm adoptierten, stoischen Naturphilosophie durchbrochen hat. Entweder muss nun die materielle Menschenseele für die Einwirkung und Gegenwart einer immateriellen Kraft besonders empfänglich gemacht werden, — und das verstiesse gegen die ganze Art seines dynamischen Realismus — oder das immaterielle göttliche Wesen wird wenigstens in materieller Form sich der materiellen Seele offenbaren müssen. Makarius entscheidet sich im letztern Sinne. Für das Wesen Gottes an sich hat er die Richtung stoischen Denkens verlassen, das Wirken Gottes auf die Seele aber ordnet er in die Kategorien dieses Denkens ein, obschon er sich dabei der Schwierigkeiten seines Standpunktes wohl bewusst bleibt. Denn, so führt er aus: „Ein subtiles und tiefsinniges Wort will ich euch erklären, so gut ich es kann. Darum merkt wohl auf! Verleiblicht hat sich der unbegrenzte, unzugängliche, unerschaffene Gott aus grenzenloser, unerforschlicher Liebe. Er hat sich sozusagen bezüglich seiner unzugänglichen Herrlichkeit verkleinert, um sich mit seinen sichtbaren Geschöpfen, z. B. mit den Seelen der Heiligen und Engel vereinigen zu können, damit sie am Leben der Gottheit teilzunehmen vermöchten"[1]), damit der Unsichtbare von ihnen gesehen, der Unerfassbare gemäss dem Grade der ätherischen Fein-

[1]) hom. 4, 9.

heit der Seele [1]) erfasst werde, damit sie seine Süssigkeit geniessen und die Lieblichkeit der unaussprechlichen Lichtwonne in eigner Erfahrung verkosten möchten [2]).

Die ganze Ausführung stellt sich als ein Kompromiss zwischen der christlichen Gottesvorstellung und dem dynamischen Realismus der Stoa dar. Die Allmacht Gottes muss hier die Schwierigkeit lösen. Wenn alle Geschöpfe, so verschieden fein ihre Körperlichkeit sein mag, „in seinem Willen ihr Dasein haben, um wieviel mehr wird er, der da ist, wie er sein will und was er sein will, in seiner unaussprechlichen Liebe und unerforschlichen Güte sich selbst wandeln und verkleinern, ja nach Bedürfnis (κατὰ χώρησιν) Körperlichkeit annehmen und sich so den heiligen und würdigen, gläubigen Seelen verähnlichen.“ [3]) Die Offenbarungen Gottes passen sich also dem ätherischen Seelenwesen auch dann noch an, wenn dasselbe durch die göttliche Einwirkung auf eine höhere Stufe der Geistigkeit erhoben und verfeinert ist. Um so mehr wird die Gnade in ihrem ersten Wirken den ätherischen Charakter mit der Seele und der ἁμαρτία teilen. Es ist ja bereits hervorgehoben [4]), dass die Gnade auf derselben Basis wie die ἁμαρτία kämpft. Sie ist mit ihr gleichzeitig in der Seele, sie drängt den Dunst (Aether) der ἁμαρτία zurück, sie lichtet die ätherische Hülle, die das Böse über das Seelenpneuma lagert. Wenn die ἁμαρτία verschiedene Gestalt annimmt, so wird auch die Gnade oder die himmlische Lebenskraft Gestalt und Bild im Seelenäther ausprägen. „Wie das Feuer dem goldenen Geschmeide der Israeliten eine Form gab und ein Götzenbild entstand, so gestaltet auch der Herr, welcher die Absichten der gläubigen, guten Seelen nachbildet, nach ihrem Willen jetzt schon ein Bild in der Seele, welches bei der Auferstehung sich nach aussen zeigen und ihre Leiber innen und aussen verherrlichen wird.“ [5]) Dieses Bild wird dem Vorgang der Wiedergeburt entsprechen, dem es seinen Ursprung verdankt. Wie sich in den Kindern das Bild von Vater oder Mutter spiegelt, so ist die himmlische Seele ein Bild ihres Vaters Christus oder ihrer Mutter, des hl. Geistes. Schon der hl. Paulus hat einmal gesagt, wir müssten Christus anziehen [6]), und dann wieder, wir seien Tempel des hl. Geistes [7]). So gedenkt auch unser Mystiker der doppelten Aehnlichkeit mit Christus und dem hl. Geiste.

---

[1]) hom. 4, 11. κατὰ τὴν φύσιν τῆς λεπτότητος τῆς ψυχῆς.
[2]) Ebenda. [3]) hom. 4, 11. [4]) siehe Seite 106 f.
[5]) hom. 11, 3; vgl. 11, 2. [6]) Eph. 4, 24. [7]) I. Cor. 3, 16.

Hom. 46, 5 heisst es: „Nach dem Bilde der Tugenden des Geistes hat er sie gemacht. Meist aber zeichnet Makarius mit mystischer Zartheit das Bild Christi, wie es in der Seele entsteht und als lebenspendende Kraft den neuen Menschen, d. h. Christus ausgestaltet. Diese verschiedene Ausdrucksform bedingt keinen sachlichen Unterschied, da der hl. Geist nur als Organ Christi in der Seele wirkt. Die liebevolle Art, mit welcher Christus sein Bild in der gläubigen Menschenseele ausprägt, erinnert den Mystiker an das künstlerische Schaffen des Porträtmalers. „Der Maler schaut beim Malen auf das Angesicht des Königs und malt. Ist ihm dasselbe zugewendet, sodass dieser auf den Maler hinsieht, so malt er das Bild leicht und schön nach dem Leben. Wendet aber der König das Angesicht von ihm ab, so kann er nicht malen, weil jener nicht auf den Maler hinsieht. In gleicher Weise malt auch der grosse Maler des (geistigen) Lebens Christus in alle, die an ihn glauben und stets auf ihn schauen, von Anfang an nach seinem Bilde einen himmlischen Menschen; aus seinem eignen Geiste, aus dem Wesen des unaussprechlichen Lichtes selbst, malt er ein himmliches Bild und gibt der Seele ihren edlen und guten Bräutigam.“ [1]) So schaut der Mensch gleichsam wie in einem Spiegel das Bild Christi (μορφή) in der Hauptkraft seines Geistes [2]). Sinnig schön hat der Mystiker hier die innere Verähnlichung der Seele mit Christus darzustellen gewusst. Christus, der Maler, malt nicht etwa das Bild der Seele, die auf ihn schaut, sondern sein eignes Bild in die Seele hinein, und zwar entsprechend der Hingabe, mit der sie auf ihn schaut. Dank ihrer Hinwendung zu Christus legt er sein geistiges Wesen, den himmlischen Menschen, als göttliches Lebenselement in die Seele hinein. Dadurch gelangt sie zur Verähnlichung mit Christus und zur mystischen Vollendung.

Die Uebertragung göttlichen Lebens auf die Menschenseele wird von Makarius auch als Ausprägung des Siegels des hl. Geistes aufgefasst. Damit folgt der sketische Mönch jener Spur, in der schon die Anhänger des Mysterienkultus wandelten und die in den hl. Schriften des Neuen Testaments wieder auftaucht [3]). Der Mystiker vergleicht die Seele, „welche nicht das Bild des himmlischen Geistes in unaussprechlichem Lichte, Christus, in sich eingeprägt trägt“, mit einer goldenen

---

[1]) hom. 30, 4. [2]) hom. 25, 3.

[3]) Joh. 3, 33; 6, 27; Eph. 1, 13; 4, 30; Rom. 4, 11; 15, 28. I. Cor. 9, 2.

Münze, der das Bild des Königs fehlt, der es nicht aufgeprägt ist. Wie eine solche Münze im Verkehr wertlos ist und nicht im königlichen Schatze aufbewahrt wird, ebensowenig taugt eine Seele, der nicht das Bild Christi eingedrückt ist, für den Himmel [1]). Nur wenn wir sein Siegel und Gepräge tragen, dann erkennt und erklärt er uns als die Seinigen [2]). Kunstreiche Ziselierarbeit ist es gewissermassen, die das Göttliche in der Seele herausarbeitet, bis in der Ewigkeit das Siegel völlig enthüllt wird. „Wie ein Silberschmied und Plastiker bei der Bearbeitung einer Reliefplatte die verschiedenen Gegenstände, welche er meisselt, teilweise verdeckt und erst am Ende seiner Arbeit dieselbe im Lichte erstrahlen lässt, so erneuert der Herr, der wahre Künstler, unsere Herzen geheimnisvoll (ἐν μυστηρίῳ), bis wir den Körper verlassen, und dann erst erstrahlt die Schönheit der Seele.“ [3]) Darum mahnt der Mystiker eindringlich seine Brüder: „Lasst uns zunächst danach streben, das Mal und Siegel des Herrn (τὴν καυτῆρα τοῦ κυρίου καὶ τὴν σφραγίδα) in uns zu tragen, damit am Gerichtstage — —, wenn der Hirt seine Herde ruft, wir alle, die das Mal in uns tragen, unsern Hirten erkennen, und auch der Hirt die mit dem Male Bezeichneten erkenne und aus allen Völkern versammle.“ [4])

Das Siegel stellt somit eine wechselseitige Beziehung und Verähnlichung zwischen Gott und Seele her. Im Siegel erkennt er nicht bloss uns, sondern auch wir ihn. Infolge des beständigen Schauens der Seele auf Gott entsteht nicht bloss in ihr ein Bild Gottes, sondern ihr Bild, d. h. die vom göttlichen Bilde durchdrungene Seele, geht eine geheimnisvolle Verbindung mit Gott ein: es ist, als ob Gott selbst von der Seele affiziert würde. „Er, der auf dem Throne seiner Herrlichkeit, in der Höhe, in der himmlischen Stadt thront, ist auch völlig bei ihr in ihrem Leibe. Denn er hat ihr Bild in der Stadt der Heiligen, im himmlischen Jerusalem, aufgestellt, das eigne Bild des unaussprechlichen Lichtes seiner Gottheit aber in ihrem Leibe. Er dient ihr in der Stätte ihres Leibes, sie dient ihm in der himmlichen Stadt; er ist ihr Erbteil im Himmel, und sie ist sein Erbteil auf Erden.“ [5]) Der Mann Gottes muss sich im göttlichen Zelte niederlassen und auf dem hl. Berge der makellosen Gottheit lagern, damit er nicht bloss die Herrlichkeit dessen, der keine Vergewaltigung durch die finstere Macht der Leidenschaften duldet, um-

---

[1]) hom. 30 5. [2]) hom. 5, 12; 15, 35. [3]) hom. 16, 7.
[4]) hom. 12, 13. [5]) hom. 46, 4.

gebe, sondern auch von ihr umgeben werde.“ [1]) Im göttlichen Siegel liegt das Geheimnis dieser gegenseitigen Annäherung und Verbindung von Gott und Seele.

III.

Die Fortentwicklung des neuen Lebens.

1. Die ethisch-mystischen Kräfte desselben: Gnade und Wille in ihrem Zusammenwirken.

Die Geburt aus Gott, welche den Keim zur Gotteinigung in die Seele legt, eröffnet nicht bloss der mystischen Sehnsucht, sondern auch dem sittlichen Ernste erhabene Perspektiven. Nie hat Makarius so schematisch von der Einwirkung Gottes gedacht, dass er sich mit mystischen Stimmungen zufrieden gegeben und sich der ethischen Anstrengung überhoben geglaubt hätte. Zwar dachten nicht alle Mitbrüder wie er, und oftmals musste er sie vor Selbsttäuschungen warnen. Darum betont er wiederholt, dass Ethik und Mystik notwendige Korrelate sind. Ethische Gleichförmigkeit der Seele mit Gott ist die unumgängliche Vorbedingung mystischer Gotteinigung. Das Christentum ist ihm zunächst Kampf und Verfolgung [2]), innere Lebensarbeit, und auf Grund dieser erst innerer Genuss, ein Essen und Trinken [3]), d. h. ein Verkosten göttlicher Wonne nach dem Masse unserer sittlichen Hingabe an Gott. Entschieden bekämpft darum der Mystiker die Ansicht, dass das Böse schon gleich ausgerottet sei, wenn einer nur den ersten Schritt zur Besserung mache [4]), dass das Christentum nur bestehe in äusserlichen Formen und Gewohnheiten [5]), dass ein blosses An- und Ausziehen sei, ein Ausziehen des Bösen und ein äusserliches Anziehen des Guten [6]). Makarius denkt sich vielmehr die ganze Entfaltung ethisch-mystischen Lebens streng organisch. Aus der organischen Welt nimmt er darum auch die Beispiele, durch die er die erhabene Entwicklung mystischen Leben erläutert. „Wie der Embryo im Mutterschosse nicht plötzlich zum Menschen heranwächst, sondern nur allmählich gestaltet wird (γίγνεται εἰκών) und zur Geburt kommt, und auch dann noch kein vollendeter Mensch ist, sondern viele Jahre wächst, bis er ein Mann wird, — — — so wächst auch der Mensch im geistigen Leben, wo es sich um so hohe Weisheit und so ätherische Formen

[1]) ep. II. 409 C. [2]) hom. 15, 11. 12. [3]) hom. 17, 13.
[4]) hom. 15, 41. [5]) hom. 5, 4. [6]) hom. 15, 42.

handelt, nur allmählich, bis er zum vollendeten Manne wird, bis zum Masse der Reife.“ [1]) Auch die Entwicklung vom ABC-Schüler bis zum Lehrer der Wissenschaft [2]) ist ihm ein Typus christlicher Lebensgestaltung. „Wenn es nun schon in der sichtbaren Welt soviele Fortschritte gibt, um wieviel mehr Fortschritt müssen die himmlischen Geheimnisse mit sich bringen und die Abstufungen desselben sich vervielfältigen.“ [2]) Jeder Fortschritt aber führt durch Mühsale und Hemmungen hindurch. „In Trübsal und Leiden, in Geduld und Glauben sind die Verheissungen, die Herrlichkeit, die Erlangung der himmlischen Güter eingehüllt, wie in dem aufs Feld gestreuten Samenkorn die Frucht.“ [3]) Wie ein edler Jüngling die ihm geschlagenen Wunden und den Kampf aushält und sich mutig wehrt, so müssen auch die Christen die äussern Trübsale und innern Kämpfe aushalten, damit sie unter den Schlägen durch Geduld siegen. Denn so ist nun einmal der Weg des Christentums: wo der hl. Geist ist, da folgt wie ein Schatten die Verfolgung und der Kampf [4]). Es heisst ja für den Christen nichts Geringeres, als einen völlig neuen Lebensinhalt zu gewinnen. Der alte Mensch muss sterben, damit der neue auflebe; die Seele, die dem schlechtesten Leben der Sünde lebt, muss vom Hohenpriester Christus geschlachtet [5]) und mit dem Salze des hl. Geistes vor künftiger Fäulnis bewahrt werden [6]). „Denn, verkostete sie nicht Bitterkeit und Tod, wie könnte sie dann das Bittere vom Süssen, den Tod vom Leben unterscheiden?“ [7]). Wintersturm und Sündenfinsternis müssen weichen „dem Tage des Lichtes und dem Wehen des hl. Geistes, der da weht und neues Leben über diejenigen Seelen bringt, die im Tagesglanze des göttlichen Lichtes wandeln. Er durchdringt die ganze Wesenheit der Seele, ihre Gedanken und ihr ganzes Wesen, belebt alle Glieder des Leibes neu und versetzt sie in göttliche, unaussprechliche Ruhe“ [8]).

Die neue Lebensgestaltung vollzieht sich also unter Spannungen tiefgreifendster Art, durch das Losreissen der

---

[1]) hom. 15, 41; vgl. 43, 5. [2]) hom. 15, 42.

[3]) hom. 5, 6 (col. 512 B.). [4]) hom. 15, 11. 12.

[5]) hom. 1, 6. Aehnlich zeichnet Clemens Alex. Strom. 7, 12, 874 sq. die Aufgabe der Gnosis. „Die Gnosis ist ein geistiger Tod der Seele, indem sie die Seele loslöst, von den Leidenschaften trennt und in das Leben der Tugend einführt, sodass sie dann frei sagt: Ich lebe, wie du willst“.

[6]) hom. 1, 5. [7]) hom. 40, 8. [8]) hom. 2, 4.

Seele vom Irdischen und durch starkmütige Hingabe an himmlisches Denken und Verlangen. Wenn auch der Keim wahren Lebens schon in einer solchen Seele ruht, so bedarf sie doch bei einem solch schweren Waffengange eines Bundesgenossen, der göttlichen Hilfe, um die Sünde im Innern auszurotten [1]).

Göttliche Hilfe (βοήθεια, ἀντίληψις) und menschlich-freie Betätigung bilden die beiden Koefficienten, die geheimnisvoll zum ethisch-mystischen Aufstieg zusammenwirken. Im freien Willen sieht der Mystiker die Würde der menschlichen Persönlichkeit begründet, die sie zur Wohnstätte Gottes geeignet macht. In dem Gnadenwirken bewundert er dankbar die unerschöpfliche Weisheit und Herablassung Gottes. Es ist ein wunderbarer Synergismus. So tief umgestaltend auch die Gnadenhilfe ins Leben eingreift, ihr Wirken ist so zart und geheimnisvoll, dass darob das natürliche Wesen des Menschen völlig gewahrt bleibt. [2]) „Damit der Wille auch nach dem Empfang der Gnade sich seiner Richtung und Neigung nach bewähren könne, darum bleibt seine natürliche Anlage; der Rauhe bleibt rauh, der Milde mild. Deshalb bleibt ein unwissender Mensch, wenn er geistig wiedergeboren und in einen Weisen umgewandelt wird, auch wenn ihm die tiefsten Geheimnisse offenbart werden, dennoch in natürlichen Dingen ein Unwissender“ [3]). „Gott akzeptiert jede Naturanlage, um all sein Erbarmen zu zeigen.“ [4]) „Der Wille des Menschen ist also ein wesentlicher Umstand (ὡς παράστασις ὑποστατική); denn ist der Wille nicht dabei, so wirkt auch mit Rücksicht auf die Willensfreiheit Gott selbst nichts.“ [5])

Aus sich allein aber könnte trotzdem der freie Wille des Menschen die erhabenen Aufgaben des neuen Lebens in der von Gott gewollten Weise nicht erfüllen. „Was du aus dir tüst, mag gut und gottgefällig sein, aber es ist nicht rein.“ [6]) Wie ein Sklave als Aufwärter bei der königlichen Tafel, „so bedarf die Seele, die in der Gnade und im Geiste Gott dient, grosser Aufmerksamkeit und Einsicht, um sich nicht hinsichtlich der Geräte Gottes und des Geistesdienstes dadurch zu täuschen, dass sie an ihrem, von der Gnade abweichenden Willen festhielte. Im Geistesdienste, der im innern Menschen geübt wird, kann nämlich die Seele auch mit ihren eignen Gefässen, d. h. mit dem eignen Geiste, dem Herrn dienen; aber ohne seine Gefässe, d. h. ohne seine Gnade

---

[1]) hom. 2, 3. [2]) hom. 26, 5. [3]) Ebenda.
[4]) hom. 26, 6. [5]) hom. 37, 10. [6]) hom. 26, 11.

kann niemand Gott wahrhaft dienen, d. h. kann niemand in Allem den Willen Gottes auf eine gottgefällige Art erfüllen." [1]) Das Zusammenwirken von göttlicher Hilfe und menschlichem Willen ist das Flügelpaar, das den Menschen in die reine Sphäre des hl. Geistes erhebt, indes ein Flügel allein dazu nicht imstande wäre [2]).

Für den Mystiker ist dieses innige Zusammenwirken von Gnade und menschlichem Willen auch nur zu natürlich, denn die Gnade ist der Gastfreund unserer Natur [3]). „Unvernünftige Tiere, so klagt er einmal, sind viel verständiger als wir; denn jedes gattet sich nur mit einem seiner Art: die wilden Tiere mit wilden, die Schafe mit ihrer eignen Art. Und du wolltest nicht zu deiner himmlischen Verwandtschaft, zum Herrn, zurückkehren, sondern dich mit deinen Gedanken an die Gedanken der Bosheit hingeben und auf sie dich ein-

---

[1]) hom. 15, 5.

[2]) hom. 32, 6. Weil die Uebernatürlichkeit des wahren, himmlischen Lebens und die Unfähigkeit, es aus eigner Kraft zu erlangen, unumstössliche Grundlagen dieser Mystik sind, so ist es naturgemäss, dass auch die erste Anregung zum Guten von Gott ausgeht. „Gott lädt ein". (hom. 15, 31.) „Er klopft immer an die Türen unserer Herzen, dass wir ihm öffnen, damit er eintreten und in unsern Seelen ruhen könne (hom. 30, 9). Wenn Makarius zuweilen (hom. 41, 2; 26, 2. 28; 30, 4—7; 16, 2—4; 17, 12; 18, 6—8; 29, 1; ep. II col. 437) die Erlangung der Gnade an eine ausserordentliche, menschliche Anstrengung knüpft, so ist zur Beurteilung solcher Sätze wohl zu beachten, dass der Mystiker dort unter „Gnade" bereits eine höhere Stufe übernatürlichen Lebens versteht, die der Mensch nur durch andauernde eigne, von Gottes Hilfe unterstützte Anstrengung erwerben kann. Demnach entspricht das Urteil Foersters (Jahrbb. f. dtsche. Theol. XVIII 483), dass der hl. Geist „weniger als das konstituierende Moment im subjektiven Heilswerke in Betracht kommt, da ja auch von einer gratia praeparans nicht die Rede sei, als vielmehr in einer mehr akzidentellen Bedeutung", nicht den tatsächlichen Anschauungen des Mystikers. Ueberhaupt hat Foerster durchweg der Bedeutung der Gnade für das System des Makarius nicht die gebührende Würdigung zuteil werden lassen. Bei der Stellung des Menschen in Makarius Anthropologie, d. h. bei der starken Betonung der menschlichen Freiheit, könne die Hülfe des hl. Geistes nur subsidiär sein (Jahrbb. XVIII 483). Die Stelle (hom. 8, 7), welche besagt, die ganz gläubige Seele werde des χάρισμα τοῦ Πνεύματος ἁγίου gewürdigt, gilt Foerster als Beleg dafür, dass der hl. Geist mit Vorliebe als ein χάρισμα angesehen werde, während hier doch nur die von ihm ausgehende Gnadenwirkung als χάρισμα bezeichnet wird. Ueber die Bedeutung des hl. Geistes s. später.

[3]) hom. 4, 6. 8.

lassen, wolltest als ein Helfershelfer der Sünde mit ihr dich verbinden, um gegen dich selber Krieg zu führen, du wolltest so dich selbst dem Feinde zum Verderben preisgeben, wie ein Vöglein vom Adler gefangen und verzehrt wird, oder ein Schaf vom Wolfe?“ [1]) Die Gnade ist unser unentbehrlicher Bundesgenosse im Kampfe. „Denn wie in der Rennbahn die Wagen laufen und der vordere dem hintern im Wege ist, ihn aufhält, an seinem Vorwärtskommen und an seinem Siege hindert, ebenso laufen die Gedanken der Seele und der Sünde im Menschen um die Wette“ [2]). „Wo aber der Herr selbst aufsteigt und die Zügel der Seele führt, da siegt er jedesmal, indem er den Seelenwagen verständig zu himmlischer, göttlicher Gesinnung allwegs hindurchführt und leitet“ [3]).

Aber der Beistand Gottes überhebt die Seele nicht der eignen ernsten Anstregung. Gott macht vielmehr das Mass seiner Gnade von unserer sittlichen Bewährung abhängig. „Die unergründliche, unerfassbare Weisheit Gottes spendet auf unbegreifliche und unerforschliche Weise die Gnaden an das Menschengeschlecht verschieden aus zur Prüfung des freien Willens, damit diejenigen offenbar werden, welche Gott von ganzem Herzen lieben und jede Gefahr und Mühe um Gottes Willen ertragen. Den einen kommen die Charismen und Gaben des hl. Geistes entgegen, sobald sie sich gläubig bittend nahen“ [4]). „Diese einen müssen Eifer, Drang und Anstrengung und die Frucht der Liebe aus freiwilligem Entschluss zeigen und die Gnadengaben dankbar erwidern“ [5]). „Andern aber, die auch der Welt entsagt haben, — — in Gebet und Fasten ausharren und auch die übrigen Tugenden eifrig üben, gibt Gott nicht sogleich die Gnade und die Ruhe und Jubel des Geistes“ [6]). „Wenn aber die Seele ausharrt und den Herrn und seine Gebote liebt, so erhält sie von dort Hilfe und Erleichterung, und leicht werden dem Menschen alle Gebote des Herrn, wenn er sich seine Liebe zu ihm völlig bewahrt“ [7]). Die Gnade erhält jetzt selbst Nahrung in der Seele und wurzelt sich bis in ihre tiefsten Teile und Gedanken ein, — — bis dass die ganze Seele von der himmlischen Gnade umfasst wird [8]). Die Verbindung von Gnade und sittlicher Anstrengung erklärt es, wenn der ganze Erfolg

---

[1]) hom. 45, 6. [2]) hom. 1, 9; vgl. 26, 24; 27, 13.
[3]) Ebenda. [4]) hom. 29, 1. [5]) Ebenda.
[6]) hom. 29, 2; vgl. 29, 5.
[7]) hom. 5, 6 col. 505 B; vgl. 26, 10; 5, 5; 4, 4.
[8]) hom. 41, 2.

bald dem einen, bald dem andern Faktor zugeschrieben wird. „Geben wir unsern Willen ganz, so schreibt er uns das ganze gute Werk zu“ [1]). Der Herr selbst ist es, der in einer solchen Seele seine Gebote erfüllt [2]). Wenn anderseits der Mensch etwas Gutes tut, so soll er alles dem Herrn zuschreiben und sprechen: „Wenn mich nicht der Herr gestärkt hätte, hätte ich nicht fasten, beten und der Welt entsagen können“ [3]). In dem Zusammenwirken von Gnade und Freiheit bahnt sich die Vermählung von Mystik und Ethik an.

2. Die Tugenden als ethische Stufen und mystische „Geistesfrüchte“ in der christlichen Lebensgestaltung.

Bis hinan zur mystischen Wechselbeziehung Gottes zur Seele aber ist noch ein weiter Weg, der in Stufen aufwärts führt, sodass erst allmählich das Böse immer mehr zurücktritt und Tugend und Gnade sich allseitiger entfalten. Aehnlich wie bei einem körperlich Kranken „ist es auch im geistigen Leben. Auch hier kann es vorkommen, dass einer etwa drei gesunde Glieder des Geistes hat, aber darum doch noch nicht vollkommen ist. Du weisst, wieviele Stufen und Grade des Geistes es gibt, wie nur allmählich das Böse seine Dichte verliert und ätherischer wird, aber nicht auf einmal.“ [5]) Ein solcher Prozess beginnt als sittliche Umwandlung [6]) und endet als mystische Begnadigung. Die Tugendübung, welche zuerst grosse Beschwerden und Opfer in sich schliesst, wird dann zum Genuss, zum Lohn oder zur „Frucht des hl. Geistes“. Sieht der Herr, wie der Mensch sich zu jeglichem guten Werke zwingt, so erfüllt er ihn mit dem hl. Geiste, erlöst ihn von seinen Feinden und der in ihm wohnenden ἁμαρτία. „Dann kann er ohne Mühe und Anstrengung alle Gebote erfüllen, oder vielmehr der Herr erfüllt selbst seine Gebote in ihm, und bringt die Geistesfrüchte dann rein hervor.“ [7]) So spriesst aus dem sittlichen Aufstieg die mystische Blüte des neuen Lebens als notwendige Folgeerscheinung hervor, sodass man oft nicht sagen kann, ob hier das Gute Tugend oder mystische Gabe ist.

---

[1]) hom. 37, 10. [2]) hom. 19, 2.

[3]) hom. 26, 20; vgl. 31, 4; ep. II 436 D; 437 A.

[4]) hom. 16, 12; 18, 10.

[5]) hom. 15, 7. πῶς κατὰ μέρος διϋλίζεται καὶ λεπτύνεται τὸ κακόν.

[6]) hom. 44, 1; 19, 1. [7]) hom. 19, 2.

Für Makarius ist nun das sittliche Leben ein grosser, lebendiger Organismus von vielen Gliedern, die sich ergänzen. Zur gesunden Entfaltung desselben bedarf es einer allseitigen Pflege. Er lehnt es ab, die Tugenden nach ihrem Werte zu klassifizieren. „Die Tugenden sind alle einander gleichwertig; sie führen durcheinander ihre Jünger zur höchsten Stufe. Die Einfachheit führt zum Gehorsam, dieser zum Glauben, dieser wiederum zur Hoffnung, die Hoffnung aber zur Dienstwilligkeit und diese wieder zur Demut. An diese knüpft die Sanftmut an und leitet über zur Freude, die Freude aber zur Liebe, die Liebe zum Beten. So führen sie, miteinander verknüpft und ihren Jünger verknüpfend, ihn bis zum Höhepunkte seiner Sehnsucht.“[1]) An einer andern Stelle[2]) nennt Makarius fünf Tugenden, Gebet, Enthaltsamkeit, Barmherzigkeit, Armut und Langmut, als diejenigen, welche alle andern in sich schliessen. Fehlte solche Allseitigkeit, so möchten sich die einzelnen Tugenden ins Extrem weiterbilden. „Darum muss der Mensch von allen Teilen die rechte Mischung besitzen, von Wollen und Strenge, von Weisheit und Unterscheidung, von Wort und Tat, von vollem Vertrauen auf den Herrn und Misstrauen gegen sich selbst.“[3]) Wenn der Mensch so (um alle Tugenden) bittet, dann unterstützt ihn der Herr mit seiner Gnade, und alle Tugendübungen werden ihm zur zweiten Natur.[4])

a. Das Glauben und Hoffen.

Vorbedingung sowohl des sittlichen Strebens als der mystischen Erfahrung ist der Glaube. Er muss die höhere Welt erschliessen, in der sich die mystische Stimmung ausleben soll. „Wer zum Herrn gelangen und des ewigen Lebens gewürdigt, wer eine Wohnung Christi sein und mit dem hl. Geiste erfüllt werden will, auf dass er Früchte des Geistes bringen und die Gebote Christi rein und makellos erfüllen könne, dessen erstes Beginnen muss sein, vor allem fest an den Herrn zu glauben, sich ganz seinen Geboten hinzugeben

---

[1]) ep. II. col. 432 B; vgl. hom. 37, 9. Die Stoa führt sämtliche Tugenden auf eine einzige zurück. In jeder Handlung des Weisen sind alle Tugenden enthalten (Stob. II 102 ff.).

[2]) hom. 37, 8.

[3]) hom. 16, 9. συγκεκραμένον εἶναι τὸν ἄνθρωπον. Beachte die κρᾶσις in stoischem Sinne.

[4]) hom. 19, 6; 15, 8: φυσικὸν καὶ πηκτὸν.

und der Welt in allen Stücken zu entsagen, damit sein ganzer Verstand sich mit keinem Ding der sichtbaren Welt mehr beschäftige."[1])

Man ermisst sogleich, dass Makarius nicht jenen indolenten Glauben meint, der sich damit begnügt, nicht zu zweifeln, der aber auch für das Menschenleben ohne Bedeutung bleibt. „So zu glauben, ist auch Sache der Irdischgesinnten, ja selbst der finsteren Mächte."[2]) Als Vorbilder echten Glaubens stehen vor der Seele des Mystikers die Patriarchen der alten Zeit, ein Joseph, David, Moses, Abraham und Noe,[3]) die trotz der schlimmsten Prüfungen sich im Glauben und im unerschütterlichen Vertrauen auf die Verheissungen Gottes bewährten und dadurch schliesslich derselben würdig wurden. So wird auch für die christliche Seele das Glauben zu einer neuen Kraft, zur konsequenten Hingabe an die Verheissungen des Herrn. Denn wenn wir angesichts der vielen, grossen und herrlichen Verheissungen uns nicht vom Irdischen abwenden, „so zeigen wir uns dadurch kleingläubig und ungläubig".[4])

Offensichtlich tritt für den religiösen Drang des Mystikers das historische Moment im Glauben, die Annahme der Offenbarungstatsachen, an Wichtigkeit bedeutend hinter dem mehr persönlichen Moment zurück, dem unerschütterlichen Vertrauen auf die künftigen Verheissungen. Im Sinne von Hebr. 11, 7—40 sagt er: „Im Glauben, in der Trübsal und dem Ertragen sind die Verheissungen, die Herrlichkeit und die Verleihung der himmlischen Güter verborgen, wie im Samen die Frucht".[5]) So ist in seiner Vorstellung die Hoffnung mit dem Glauben innig verknüpft, und wie die Aussicht auf materiellen Gewinn die starke Triebfeder aller irdischen Tätigkeit ist,[6]) so ist das christliche Hoffen in Verbindung mit dem unerschütterlichen Glauben die Grundlage jedes Strebens nach Vollendung.

Es ist bewundernswert, mit welch konsequentem Ernst Makarius den Glauben zur beherrschenden Norm auch des irdischen Lebens stempelt. Man darf dabei freilich nicht vergessen, dass er zu Männern spricht, welche freiwillig der Welt entsagt hatten. Von ihnen verlangt er auch einen „neuern und aussergewöhnlichen", einen vollkommenen Glauben.[7]) Prüfstein ihres echten Glaubens soll ihre völlige

---

[1]) hom. 19, 1. [2]) ep. II. col. 420 B. [3]) hom. 9, 2—6.
[4]) hom. 4, 18. [5]) hom. 5, 6. col. 512 B.
[6]) hom. 14, 1. 2. [7]) hom. 48; bes. 48, 6.

irdische Sorglosigkeit sein. So erklärt er das Wort der Schrift[1]): „Wer in Wenigem (getreu oder) gläubig ist, der ist auch in Vielem gläubig". „Glaubst du wirklich, die unsterblichen und ewigen Güter, welche bleibend und über jeden Neid erhaben sind, zu erlangen, dann musst du um so mehr glauben, dass dir der Herr das Vergängliche und Irdische geben werde, welches Gott auch den gottlosen Menschen, den Tieren und Vögeln gewährt hat."[2]) Sonst gehörst du zu jenen, welche in ihrer Scheingerechtigkeit und ihrem Glaubenswahn sich nur einbilden, dass sie gläubig wären.[3]) Makarius tadelt es auch an den Einsiedlern, wenn sie in Krankheitsfällen von Heilkräutern und Aerzten Hilfe erwarten. Denn Krankheit ist Folge der Sünde, und Gottes Güte hat Arznei und Aerzte bloss für die (im Glauben) Schwachen und Ungläubigen gegeben, für diejenigen, welche sich Gott noch nicht ganz anvertrauen können, um auch diese vor dem Untergang zu bewahren.[4])

So verknüpfen sich harmonisch die Gedanken des Mystikers. Wer wahrhaft gläubig ist, kann gegenüber dem Irdischen sorglos sein. Irdische Sorglosigkeit aber ist notwendige Vorbedingung, um die ganze Sorge, Sehnsucht und Liebe auf die unaussprechlichen, himmlischen Güter zu richten. Der Glaube ist also die notwendige Unterlage der Mystik.

Aber er ist auch ihre Blüte und Krone. „Die göttliche Gnadenkraft beschattet jede Seele nach dem Masse ihres Glaubens"[5]), und allmählich wankt das ganze Schanzwerk böser Gedanken[6]). Der Glaube, der anfänglich sittliche Anstrengung war, wird auf den höhern Stufen Erleuchtung und mystischer Genuss. „Die Seelen, welche die Wahrheit und Gott lieben, die in glaubensstarker Hoffnung Christus vollkommen anzuziehen verlangen, bedürfen nicht so sehr fremder Aufmunterung zu himmlischem Verlangen und zur Liebe des Herrn. Denn, wenn sie auch grosse Erniedrigung ertragen sollen, so sind sie doch ganz ans Kreuz Christi geheftet und erfahren in sich täglich ihren geistigen Fortschritt zu ihrem geistigen Bräutigam"[7]). Sie besitzen die Erleuchtung des Geistes in unstillbar grossem Verlangen und werden gewürdigt, durch ihren Glauben Einsicht in die gött-

---

[1]) Lucas 16, 10; hom. 48, 1. [2]) hom. 48, 3. [3]) hom. 48. 2.

[4]) hom. 48, 6. Diese Art Glaubenszuversicht der altchristlichen Zeit fand ohne Zweifel Nahrung in den Charismen der Krankenheilung, welche die Biographen auch dem Makarius zuschreiben.

[5]) hom. 41, 2. [6]) hom. 50, 4. [7]) hom. 10, 1.

lichen Geheimnisse zu erlangen.[1]) Christus bekleidet die Seele mit den Gewändern des Glaubens und der Hoffnung,[2]) und so ruht die gläubige Seele beseligt in der Vereinigung und Verbindung mit dem Geiste.[3])

Tritt auch in der Ausdrucksweise des Makarius die Unterscheidung zwischen πίστις und γνῶσις, wie sie bei den Alexandrinern üblich war, zurück, so ist sachlich doch eine solche, auf dem Glauben aufgebaute Mystik ein Gegenstück zu der auf dem Glauben ruhenden, alexandrinischen Gnosis.

b. Reinigung und Weltentsagung.

Auf der Grundlage des Glaubens gliedern sich entsprechend dem ethischen Dualismus des Makarius die übrigen Tugenden in solche, die der Reinigung, und solche, die der Heiligung der Seele im besondern dienen sollen. Denn so scharf stehen Licht und Finsternis, Himmel und Welt, Gott und Satan einander gegenüber, dass es eine Mittelstellung garnicht gibt, sodass Hingabe an Gott — Abwendung vom Satan, himmlischer Sinn — irdischen Verzicht für Makarius bedeuten [4]). Anderseits lässt sich eine Grenzlinie zwischen der abgeschlossenen Reinigung und der beginnenden Heiligung nicht ziehen. Die Reinigung erstreckt sich für Makarius nicht etwa bloss bis zur Befreiung von positiver Sündenschuld. Bei all seinen Ermahnungen zur Lebensbesserung erwähnt er auch eine sakramentale Busse nicht. Er fasst dem Geiste der alten Kirche entsprechend die Sünde weniger als die einzelne abgeschlossene, böse Handlung ins Auge, sondern als den im Menschen wirksamen Trieb, unter Missachtung der höhern Güter nach den niedern zu streben, wobei Satan die Seele über den wahren Wert des Irdischen irreleitet. Deshalb kam dem Mystiker die Reinigung erst mit der völligen Vernichtung des Triebes, mit der Reinheit (καθαρότης, ἀπάθεια, ἐλευθερία, τελειότης) abgeschlossen erscheinen. „Die Enthaltung vom Bösen ist noch nicht die Vollkommenheit.“ [5]) Du bist

---

[1]) Ebenda. [2]) hom. 2, 5. [3]) hom. 5, 7.

[4]) Makarius unterscheidet wiederholt die Begriffe Reinigung und Heiligung, so hom. 4, 26; 10, 4. Während aber die spätere Mystik ihr System in die Form der 3 Wege, der Reinigung, der Erleuchtung und der Einigung bringt, wirkt bei Makarius noch die altchristl. Unterscheidung von den 2 Arten des Wandels, dem des Lichtes und der Finsternis (hom. 17, 4) nach.

[5]) hom. 17, 15; vgl. 10, 4

erst vollkommen, wenn du in deinen verödeten Verstand Einkehr gehalten, die Schlange getötet, und die ganze Unreinheit entfernt hast [1]). Alle Hindernisse, die sich der Entwicklung des wahren, mystischen Lebens entgegenstellen, muss also der Christ aus dem Wege räumen. Will jemand eine verwüstete Stadt aufbauen, so reisst er zuerst die Trümmer nieder und legt neue Fundamente; will jemand an einer übelriechenden (sumpfigen) Stelle einen Garten anlegen, so reinigt er zuvor den Ort und umzäunt ihn. [2]) So ist auch auf dem Wege der Reinigung der erste Schritt das Seufzen und Trauern [3]), die Reue und Sinnesänderung (προσκλαῦσαι καὶ μετανοῆσαι) [4]). „Denn wenn der fleischliche Mensch sich der Umwandlung unterzieht, stirbt er zuerst für diese Welt und wird unfruchtbar für jenes frühere Leben in der Bosheit.“ [5]) Was Makarius nach dieser Richtung hin von seinen Zuhörern verlangt, ist freilich viel, aber er spricht zu Mönchen, für die der völlige Verzicht auf irdische Güter nur die straffe Folgerung ihres Glaubens ist. „Der Herr sagt: wir sollen Gold, Verwandte und die Welt verlassen, unsere Güter veräussern und unter die Armen verteilen, uns dadurch bereichern und nach dem Himmel streben. Denn wo der Schatz ist, da ist auch das Herz.“ [6]) Durch die äussere Entsagung entzieht man Satan jeden Anknüpfungspunkt und nötigt den eignen Willen, das Herz zum Himmlischen zu erheben. Somit hat die äussere Entsagung ihre hohe Bedeutung für das mystische Leben. Hauptsache aber ist und bleibt die innere Entsagung. „Die beste Waffe im Kampf und Streit ist die, dass man in sein Herz Einkehr halte und gegen Satan kämpfe, sich selbst hasse und seine Seele verleugne, ihr zürne und Vorwürfe mache, den Begierden im Innern widerstrebe, den Gedanken widerspreche und so mit sich selbst Krieg führe.“ [7])

Der Mystiker macht die Entsagung als einen der hervorstechendsten Züge im Bilde Christi auch zur Vorbedingung für die ethisch-mystische Gemeinschaft mit ihm. Daher muss der Mensch sein Kreuz tragen und die Leidenschaften der Sünde an dasselbe heften [8]), „denn das Leiden mit Christus und die Verherrlichung mit ihm kommt nur dem zu, der

---

[1]) Ebenda. [2]) hom. 15, 53.
[3]) hom. 1, 12. [4]) hom. 15, 17.
[5]) hom. 46, 2. [6]) hom. 11, 7. (Matth. 6, 21).
[7]) hom. 26, 12; vgl. 45, 1.
[8]) ep. II col. 417 C (Gal. 6, 17).

sich selbst dieser Welt kreuzigt und die Wundmale des Herrn an den Händen trägt.“ [1])

So ernst auch das Wort Weltentsagung klingt, es wird dem Mystiker angesichts der grossen Verheissungen selbst das Schwerste leicht. „Wenn auch jemand von der Erschaffung Adams an bis zum Ende der Welt immerfort gegen Satan kämpfen und Mühsal erdulden müsste, so täte er nichts Grosses im Vergleich mit jener Herrlichkeit, die er erben soll, denn mit Christus wird er für alle Ewigkeit herrschen.“ [2]) Der mystischen Glaubensfreudigkeit wird darum die ursprünglich so bittere Entsagung selber Gnade und beseligender Genuss. „Selbst die Tränen werden ihnen Wonne.“ [3]) Eine solche Seele „nimmt die Leiden des Heilandes auf sich und labt sich an ihnen mehr als die Freunde des irdischen Lebens an den menschlichen Ehren, Auszeichnungen und Macht. Denn für die Christen, die durch guten Wandel und die Gabe des Geistes zur geistigen Vollreife, zur Gnade gelangt sind, ist es Ruhm, Wonne und eine jedwede Lust übersteigende Erquickung, wenn sie um Christi willen gehasst werden.“ [4])

Hat die Seele diese hohe mystische Stimmung sich zu eigen gemacht, dann ist die Liebe zum Irdischen und Sündhaften (πάθος, ἁμαρτία) überwunden, sie hat die Höhe der ἀπάθεια erstiegen; sie ist nun rein, vollkommen und frei.

c. Gottesliebe und Nächstenliebe.

Der restlose Verzicht auf diese Welt bedeutet völlige Hingabe und ungeteiltes Leben für die andere Welt. Reinigung ist Heiligung. „Den Besitz seiner Seele und die himmlische Liebe des hl. Geistes kann nur derjenige erlangen, der sich von allen Fesseln dieser Welt freimacht und sich dem Streben nach der Liebe Christi ganz hingibt.“ [5]) Der wahre Christ muss also mit seinen Gedanken in der obern Welt der Gottheit weilen. [6]) Gott ist der Schatz [7]), das eine grosse Ziel der Liebe, zu dem man sich nicht etwa mit halbem Herzen, sondern konsequent und ungeteilt erheben muss. „Deshalb soll der Christ allenthalben Gott im Gedächtnis

---

[1]) ep. II col. 420 B. C. „Den wahren Christen genügt daher für den Weg dorthin, d. h. zum einzig wahren Reichtum, als Zehrung das Kreuz Christi.“

[2]) hom. 15, 31. [3]) hom. 15, 26.

[4]) ep. II. col. 437 C. D. [5]) hom. 9, 10; vgl. 10, 2.

[6]) hom. 24, 1. [7]) hom. 11, 7.

haben", sodass „er nicht bloss beim Kirchgang den Herrn liebt, sondern überall, bei seinem Gehen, bei seiner Unterhaltung und seinen Mahlzeiten soll er den Gedanken an Gott, die Liebe und Zuneigung zu ihm bewahren" [1]). „Denn woran das Herz des Menschen gefesselt ist, und wohin ihn sein Verlangen zieht, das ist sein Gott. Verlangt das Herz immer nach Gott, so ist er der Herr des Herzens" [2]).

Gegenüber der Liebe, die das Vollkommene ist, sind alle Charismen klein[3]). Sie sind wie der Perlenschmuck eines hungrigen Säuglings, der auf die Perlen nicht achtet, sondern nur nach der Mutterbrust verlangt[4]). Auch charismatisch Begabte sind in Sünden gefallen[5]). Wer aber zur Liebe gelangt ist, der ist gefesselt und wonnetrunken[6]); er fällt nicht mehr[7]), denn das Feuer der Liebe verzehrt alles[8]) und die Sünde hat in ihm keinen Raum mehr. Er ist versenkt und gefesselt an eine andere Welt, als wenn er seine eigne Natur nicht mehr wahrnähme[9]).

Die liebewarme Hingabe an Gott ist nunmehr mystische Gabe geworden. Sie ist die Quelle des Jubels für die Menschenseele, sie ist die gnadenvolle Erwiderung der Liebe des Menschen durch den Herrn selbst[10]). Voll freudiger Begeisterung preist der Mystiker das reine Glück, welches die Liebe Gottes gewährt. „Er unterweist dich und gewährt dir wahres Gebet und wahre Liebe, die er selbst ist, denn er wird alles für dich, Paradies und Lebensbaum, Perle und Krone, Baumeister und Landmann, Dulder und Leidloser, Mensch und Gott, Wein und Quellwasser, Lamm und Bräutigam, Krieger und Waffe, alles in allem: Christus" [11]). Wie Eisen oder Blei, Gold oder Silber im Feuer seine natürliche Härte verliert und in weiches Metall umgewandelt wird, ebenso wird die Seele, welche die Welt verleugnet und in ernstem Suchen, Mühen und Kämpfen allein nach dem Herrn verlangt, wahrhaft von aller Weltliebe frei und aller bösen Begierden ledig, wenn sie das himmlische Feuer der Gottheit und die Liebe des Geistes in sich aufgenommen hat[12]). „Nun betrachtet sie alles als unnütz, indes sie voll brennender, unaussprechlicher Liebe in ihrem himmlischen Bräutigam, den sie aufgenommen hat, ruht" [13]). „Wie ein Mensch in der quä-

---

[1]) hom. 43, 3. [2]) Ebenda [3]) hom. 27, 14.
[4]) hom. 47, 7. [5]) hom. 27, 16; 17, 14. [6]) hom. 27, 16.
[7]) hom. 27, 14. [8]) hom. 43, 3. [9]) hom. 27, 16.
[10]) hom. 32, 9. [11]) hom. 31, 4.
[12]) hom. 4, 14; vgl. 4, 15. 16. [13]) Ebenda.

lenden Glut der Fieberhitze jede Speise und selbst den süssesten Trank verschmäht und zurückweist, so halten auch diejenigen, welche von dem himmlischen, heiligen und göttlichen Verlangen des Geistes entflammt sind, ... alle irdische Ehre und Auszeichnung für unnütz und verwerflich, weil das Feuer der Liebe Christi sie ergriffen hat, in ihnen brennt und sie mit Liebesinbrunst zu Gott und den himmlischen Gütern der Liebe entflammt."[1]) Solche Liebe ist nicht mehr Mühe, sondern Lohn, nicht mehr Stufe, sondern Höhepunkt des mystischen Lebens.

Die Gottesliebe greift auch stärkend und verklärend auf das Verhältnis der Seele zu den Mitmenschen hinüber. Aus der Liebe und Furcht Gottes, der höchsten Erfüllung des Gesetzes, folgt als die leichtere Pflicht die Nächstenliebe[2]). Es besteht ein mystischer Zusammenhang zwischen dem Einzelleben und der Gesamtheit. Die Brüder sind alle gleichsam Glieder eines Leibes. Wie die vielen Glieder eines Leibes einander unterstützen, und jedes seine Aufgabe erfüllt, wie das Auge für den ganzen Leib sieht, die Hand für alle Glieder arbeitet, so sollen auch die Brüder füreinander tätig sein[3]). Jede Art der Tätigkeit ist zum gemeinsamen Nutzen. Deshalb darf sich keiner über den andern erheben und denken, er tue etwas Besseres und Wichtigeres als der andere. Nur so kann schöne Eintracht, Liebe und Harmonie durch das Band des Friedens sie zusammenhalten, sodass sie in lauterer Gesinnung, ohne Anstoss und gottgefällig leben[4]). Die Grundlage solch gemeinsamen Lebens ist die Gerechtigkeit. „Sie ist die Mutter der Liebe."[5]) Ja gläubig betrachtet, haben wir den Nächsten notwendig zu unserer Seligkeit, weil sich an ihm unsere Tugend erproben muss. „Man kann nur durch den Nächsten gerettet werden, gemäss dem Gebote: Vergebt, so wird euch vergeben werden."[6]) „Darum liebten diejenigen, welche es geistig erfüllten und dementsprechend an der Gnade teilhatten, nicht allein ihre Wohltäter, sondern auch ihre Schmäher und Verfolger und erwarteten die geistige Liebe als Entgelt ihres Guten. Ich spreche vom Guten nicht insofern, als ob sie bloss das Unrecht sich gefallen liessen, sondern in dem Sinne, dass sie auch den Seelen ihrer Beleidiger eine Wohltat erwiesen. Denn sie stellten dieselben vor Gott so hin, als hätten sie durch diese die Seligkeit

---

[1]) hom. 9, 9. [2]) ep. II col. 425 C.
[3]) hom. 3, 2 (vgl. Rom. 12, 4. 5). [4]) hom. 3, 3.
[5]) hom. 37, 3. [6]) Ebenda.

erlangt.“ [1]) Wo solche Geduld und Sanftmut wirksam ist, und der Verfolgte nicht von der Liebe zu seinen Bedrängern ablassen will, da zerbricht Gott die letzte Scheidewand. Sie legen die Gehässigkeit ganz ab und bewahren nun mit Gottes Hilfe mühelos ihre Liebe [2]). Eine wunderbare Lauterkeit in der Beurteilung des Nächsten wird ihnen eigen. „Darum dürfen die Christen über keinen Menschen, nicht einmal über eine feile Dirne oder einen öffentlichen Sünder und Bösewicht aburteilen, sondern müssen alle mit lauterer Gesinnung und reinem Auge betrachten, sodass es sich ihnen als zweite Natur einprägt, niemand zu verkleinern, zu richten, zu verdammen oder zu beargwöhnen. Siehst du einen Einäugigen (einen moralischen Krüppel), so beachte es im Herzen nicht, sondern behandle ihn als Gesunden. — — Denn darin besteht die Reinheit des Herzens, dass du beim Anblick von sündigen und gebrechlichen Menschen Mitleid und Erbarmen habest“ [3]). Wollte man gleich auf den äussern ungünstigen Eindruck hin den Nächsten verurteilen, so könnte man ihm leicht Unrecht tun. „Denn zuweilen setzen sich s e l b s t auch Heilige des Herrn ins Theater und schauen die Torheit der Welt mit an, ihr innerer Mensch aber redet mit Gott, während sie äusserlich mit ihren Augen die irdischen Vorgänge zu verfolgen scheinen.“ [4])

Die Lauterkeit der Gesinnung gegen den Mitmenschen hat etwas Befreiendes und Beglückendes. Sie gibt schmerzliche oder jubelnde Wonnen. Die wahren Christen sind zuweilen „voll des Weinens und Seufzens über das ganze Menschengeschlecht, — — weil sie von der Liebe des Geistes zur ganzen Menschheit entflammt sind. Zu anderer Zeit wieder sind sie von solchem Jubel erfüllt und solcher Liebe entbrannt, dass sie womöglich alle Menschen ohne Unterschied, Gute und Böse in ihr Herz schliessen möchten“ [5]). Solche Liebe beschränkt sich aber nicht auf eine blosse Stimmung. Aus dieser Wonne quillt vielmehr neue Kraft zu tatkräftiger Hilfe. Darum ist dem Christen hier auf Erden die d a u e r n d e mystische Ekstase grade aus Rücksichten der praktischen Nächstenliebe verwehrt. „Wenn jemand jene wundervolle Welt, die ihm gezeigt und zur innern Erfahrung gebracht ward, fortwährend vor Augen hätte, dann könnte er des Lehramtes nicht mehr walten und keine Bürde auf sich

---

[1]) hom. 37, 4. [2]) hom. 37, 5.

[3]) hom. 15, 8. [4]) Ebenda.

[5]) hom. 18, 8. Makarius teilt auch aus seinem eignen, religiösen Innenleben ähnliche Erfahrungen mit. (hom. 8, 6).

nehmen.“ [1]) „Er würde nur in einem Winkel sitzen, ausser sich und wonnetrunken. Daher ward ihm das höchste Mass aus dem Grunde nicht gewährt, damit er sich mit der Sorge um die Brüder befassen und des Lehramtes walten könne.“ [2])

In diesen Worten des Makarius liegt eine deutliche Absage an jede ungezügelte, mystische Gefühlsschwärmerei. Zum Wesen wahrer Mystik gehört, dass der einzelne der Gesamtheit gerecht wird, weil diese ein wichtiger Faktor für die ethisch-mystische Harmonie des Innenlebens ist.

d. Demut und Gebet.

Neben den Pflichten praktischer Nächstenliebe steht die Demut als Korrektiv eines ungesunden Mystizismus. Das Hochgefühl mystischer Begnadigung ist begleitet vom Bewusstsein eignen Unvermögens. Denn Demut ist das auch bei allem geistlichen Fortschritt lebendige Bewusstsein, dass wir von Natur arme Bettler sind [3]), und dass unsere eigne Anstrengung in gar keinem Verhältnis zu den unaussprechlich grossen Gaben Gottes steht [4]). Demut ist keineswegs innere Unehrlichkeit. Ein solcher Vorwurf lag in der Frage: „Wissen sie (die Demütigen) denn nicht, dass sie Zuwachs erhalten und etwas Neues empfangen haben, was ihrer Natur noch fremd war?“ [5]) Makarius antwortet: „Ich sage Dir, dass sie noch nicht erprobt oder im Fortschritt begriffen wären, wenn sie von ihrem neuen Besitz keine Kenntnis hätten. Ist das aber der Fall, dann belehrt sie die Gnade, die ihnen zuteil geworden ist, ihre Seele trotz ihres Fortschritts nicht für kostbar zu halten, sondern zu bedenken, dass sie ihrer Natur nach wertlos sind, und wenngleich sie bei Gott geehrt sind, sind sie es bei sich selber nicht.“ [6]) „Es ist ihnen zur zweiten Natur geworden, demütig zu sein und nichts von sich zu halten“ [7]). Demut ist also Wahrheit. In ihr liegt die rückhaltlose Anerkennung göttlichen Wirkens [8]) und die ungetrübte Erkenntnis eigner Beschränktheit. Dadurch wird die Demut Vorbedingung jedes gesunden geistlichen Fortschritts und das Schibboleth zwischen wahren Christen und Scheinchristen. Sobald letztere nur ein wenig Gebetswonne erlangt haben, werden sie sogleich unbescheiden und aufgeblasen. Dann sind sie schon entsetzlich tief gefallen [9]). Für den

---

[1]) hom. 8, 4. [2]) Ebenda. [3]) hom. 41, 3.
[4]) ep. II col. 421. [5]) hom. 27, 5. [6]) Ebenda.
[7]) hom. 27, 4. [8]) hom. 41, 3. [9]) hom. 27, 6.

demütigen Christen aber gibt es keinen Rückschlag im mystischen Leben. Denn wer demütig ist, fällt nie, weil es unter ihm nichts gibt, wohin er fallen könnte[1]). Vielmehr wirkt Gott selbst alle Tugenden in der Seele, wenn der Demütige Gott alles Gute zuschreibt. So wird die Demut mystische Frucht und „Krone aller Tugenden“ [2]).

Die demütige Gesinnung findet ihren natürlichen Ausdruck im Gebet. Es entspricht der Bedeutung der Demut, wenn Makarius das Gebet den „Reigenführer im Chor der Tugenden“ nennt[3]). Allerdings kommt diese Stellung nicht jenem Gebete zu, welches in äussern Formen aufgeht, in Kniebeugen, Niederwerfen und verworrenem Geschrei[4]). Rechtes Beten ist nur möglich in ruhiger Betrachtung[5]), wenn man zuvor alle irdischen Zerstreuungen des Geistes entfernt hat[6]). Auch für Moses und Elias vollzog sich das Kommen des Herrn in Frieden und Ruhe[7]).

Die Fortschritte im Gebetsleben stehen in engster Wechselwirkung zu dem übrigen Tugendstreben. Makarius unterscheidet deutlich zwei Stufen des Gebetes. Auf der ersten ist es das „einfache Gebet“, die Bitte um Gnade und Schutz gegen die Versuchungen[8]). Die zweite Stufe bildet das „wahre, ungestörte Gebet“[9]), „das Gebet im Geiste und in der Wahrheit“[10]). Dieses ist selber Gegenstand eifriger Bitten für den Anfänger im mystischen Leben, denn es ist himmlische Gabe und mystischer Lohn. Es kann aber ohne Schaden nicht getrennt von den übrigen Tugenden um seiner himmlischen Wonnen willen erstrebt werden. „Wenn sich einer bloss zum Gebete zwingt, um die Gebetsgnade zu erhalten, die ihm fehlt, wenn er sich aber um Sanftmut, Demut, Liebe und die übrigen Gebote des Herrn nicht ernstlich anstrengt, . . . so wird ihm zuweilen Gebetsgnade in Ruhe und Wonne des Geistes auf seine Bitte hin teilweise gewährt“[11]). Er wird aber die empfangene Gnade wieder verlieren und in seinem Hochmut fallen, oder er wird wenigstens nicht vorwärtsschreiten und in der Gnade wachsen[12]). Wenn wir aber mit unserer Bitte ernstes Tugendstreben verbinden, dann „lehrt uns der Geist selbst wahres Gebet, zu welchem wir uns jetzt nicht einmal mit grösster Anstrengung erheben können“[13]). Es ist kaum noch menschliche Tätigkeit, sondern

---

[1]) hom. 19, 8. [2]) ep. II col. 421.
[3]) ep. II col. 432 C; vgl. hom. 40, 2. [4]) hom. 6, 1. 2; 33, 1.
[5]) Ebenda. [6]) hom. 15, 13. [7]) hom. 6, 2.
[8]) hom. 31, 4. [9]) hom. 31, 7. [10]) hom. 19, 2. 3. 8.
[11]) hom. 19, 4. [12]) hom. 19, 6. 7. [13]) hom. 19, 9.

eine der schönsten „Früchte des Geistes“ [1]). Ein solcher Beter beschäftigt sich mit einem kostbaren Schatz und gewinnt einen grossen, herrlichen Besitz [2]). Schon gleich beim Kniebeugen wird mancher mit himmlischer Einwirkung erfüllt und freut sich mit dem Herrn wie mit einem Bräutigam. Selbst wenn man den ganzen Tag geschäftig war und nur eine Stunde dem Gebete widmet, wird zuweilen der innere Mensch entrückt, sodass er das Irdische vergisst und ganz von dem Gedanken an Göttliches und Himmlisches ergriffen wird. Unermessliche, unerfassbare, wundersame Dinge, die ein menschlicher Mund nicht auszusprechen vermag, fesseln ihn so, dass er noch in jener Stunde wünscht: „Möchte doch meine Seele mit dem Gebet von hinnen scheiden“! [3])

Wo solche Gebetsgnade waltet, da bleibt kein Raum für das Böse mehr. Wie Wachs schmelzen vor dem Gebete die Berge der Dämonen [4]). Gott selber versperrt auf das wahre Gebet hin alle Zugänge und Kräfte der Seele, sodass sie ganz in Gott gesammelt bleibt. Alle Tugenden sind mit diesem Gebet verbunden [5]), denn der hl. Geist wirkt sie nun selber in der Seele [6]), und bringt alle ihre Kräfte in die beglückendste Harmonie. In diesem Sinne erklärt Makarius das Wort des hl. Paulus: „In der Versammlung werde ich fünf Worte nach meinem Verständnisse sagen“ [7]). „Versammlung (ἐκκλησία), so meint der Mystiker, wird in einem doppelten Sinne gebraucht: für die Zusammenkunft der Gläubigen und für den Einklang der Seele.“ Versteht man das Wort geistig vom Menschen, so bedeutet „Versammlung“ seine völlige Harmonie. Die fünf Worte (λόγοι) aber sind die fünf, alles in sich schliessenden Tugenden, die selbst vielfach verschieden den ganzen Menschen auferbauen, . . . zunächst das Gebet, dann die Entsagung, die Barmherzigkeit, Armut und Langmut. . . . Es sind Worte der Seele, vom Herrn gesprochen und vom Herzen vernommen.“ [8])

---

[1]) hom. 19, 6. 7. [2]) ep. II col. 433 C. [3]) hom. 8, 1.
[4]) hom. 43, 3. [5]) hom. 19, 6. [6]) hom. 19, 9.
[7]) I. Cor. 14, 19. [8]) hom. 37, 8. Es sei wenigstens kurz darauf hingewiesen, dass Klemens von Alexandrien und Origenes das Gebet des Gnostikers in derselben Weise charakterisieren, wie Makarius das Gebet des wahren Christen. Nach ihnen muss das Gebet die herrschende Stimmung des Gnostikers sein. In jedem Augenblick erzeigt „der Weise“ Gott seine Verehrung. Er fühlt sich beständig in Gottes Gegenwart. Sein einziger Wunsch ist, der Kontemplation fähig zu sein und diese Gabe unversehrt zu bewahren. (vgl. de Faye, Clément d'Alexandrie 286, 287.)

Das Tugendstreben, welches anfangs Opfer und Anstrengung, später Wonne und Geistesgabe war und in der mystischen Gebetsstimmung seinen Abschluss fand, hat in der christlichen Seele langsam und geheimnisvoll den Keim des wahren Lebens entfaltet und immer kunstreicher das Bild des himmlischen, aus Gott geborenen Menschen ausgeprägt. Brachte das Kainsbild Unrast und Unruhe in die Seele des Weltmenschen, so strahlt die im sittlichen Kampfe erstarkte und erprobte, himmlische Seele nun im Frieden Christi und in der Liebe des Geistes.

IV.

Die ätherisch-geistigen Kräfte, durch welche der hl. Geist das Bild des geistigen Wesens Christi in der Seele ausprägt.

Bei der Entfaltung des neuen Lebens verschwisterten sich, wie wir sahen, Ethik und Mystik in einer die Seele beglückenden Harmonie. Göttliche Gnadengabe und menschliche Anstrengung bedingten, ergänzten, ja ersetzten auf einer gewissen Stufe einander in wunderbarer Weise, dann nämlich, wenn der gute Wille des Menschen in sittlicher Anstrengung die Probe bestand. Deshalb war eine ausschliessliche Behandlung der christlichen Lebensgestaltung unter dem ethischen Gesichtspunkte allein nicht berechtigt. Nachdem aber die Ethik als Vorbedingung und Gegenstück der mystischen Begnadigung zu ihrem Rechte gekommen ist, bedarf es der genaueren Untersuchung jener mystischen Kräfte und Wirkungen des hl. Geistes, durch welche das „wahre Leben" befruchtet und zur geheimnisvollen Vollendung geführt wird. Bei dem stoischen Realismus liegt in dieser Aufgabe die andere einbegriffen, die physisch-realen Wirkungen, welche jene geistig-mystische Lebensgestaltung in der Seele hervorruft, aufzuweisen.

Die Gestaltung des wahren christlichen Lebens ist gleichbedeutend mit der schärferen Ausprägung des Bildes Christi in der menschlichen Seele. Nun könnte man bei dem Realismus des Makarius für einen Augenblick zu der Annahme versucht sein, es handle sich hierbei um die Ausprägung Christi in der ihm eignen, äussern Gestalt, zumal der Gedanke, dass das Aeussere ein Typus und die Erscheinungsform des Innern sei, für unsern Mystiker ein selbstverständliches Gesetz ist. Indes sieht Makarius bei der Uebertragung des Bildes Christi auf die Seele ganz von der äussern Gestalt ab und versteht unter diesem Bilde nur das geistige Wesen

des Herrn. „Aus seinem Geiste, aus seinem Wesen unaussprechlichen Lichtes malt er das himmlische Bild.“ [1]) Der Herr selber wird himmlische Nahrung und geistiger Trank für die Seele [2]). Wie der Besitzer eines grossen Wirtschaftsbetriebes den Knechten andere Nahrung als seinen eignen Kindern gibt, und die Kinder als Erben des Vaters in allem ihm gleich, auch mit ihm speisen, „so erquickt auch Christus . . . seine Kinder, die aus ihm geboren sind, denen er von seiner Gnade mitgeteilt, und in denen er Gestalt gewonnen hat, mit seiner Ruhe und Wonne, mit anderer Speise und anderem Trank als die übrigen Menschen, und schenkt sich selbst denen, die sich zu ihrem Vater halten.“ [3])

Durch solche geistige Speise wird also die Seele dem geistigen Wesen Christi ähnlicher, vergeistigter oder verfeinerter. Während die ἁμαρτία die Seele verdichtet, blendet und verfinstert, erscheint die Gnade als eine von Gott ausgehende Kraft, welche entsprechend ihrer hohen geistigen Tendenz von feinern Formen ist als Sünde und Seele selbst, sodass sie letztere mehr zu vergeistigen und zu erleuchten vermag. Mithin versteht Makarius unter dem Bilde des geistigen Wesens Christi in der Seele die vergeistigende Wirkung der Gnade in ihr, aber nicht bloss die Wirkung sondern auch zugleich die Kraft, welche die Vergeistigung herbeiführt.

Diese Kraft nennt er bald göttliches Feuer, bald himmlisches Licht, bald Geist, und doch ist ihre letzte Wirkung immer die gleiche. Ist ihm in hom. 14, 7, das himmlische Feuer, Speise, Trank und Gewand für die Seele, so weist er an verschiedenen andern Stellen dem himmlischen Lichte [4]) oder dem Geiste [5]) die gleiche Wirkung zu. Offenbar denkt also Makarius unter den verschiedenen Worten die gleiche Kraft. Nur insofern er sie unter verschiedenem Gesichtspunkte betrachtet, gibt er ihr verschiedene Namen.

Ganz allmählich und organisch wie der Embryo zum Menschen, so entwickelt sich das himmlische Leben der Seele bis zum mystischen Höhepunkte etwa in dreifacher Form:

1. Das göttliche Feuer als die vom hl. Geiste ausgehende Liebe (ἔρως τῆς ἀγαπῆς τοῦ Πνεύματος) verzehrt die ἁμαρτία und das πάθος in der Seele und führt sie zur ἀπάθεια.

---

[1]) hom. 30, 4. [2]) hom. 14, 3. [3]) hom. 14, 4.
[4]) hom. 1, 10; 2, 5. [5]) hom. 5, 9.

2. Das in die Seele einstrahlende himmlische Licht bringt die Seele zur höchsten Selbsterkenntnis, zur unaussprechlichen Erfahrung (πείρα) der Offenbarung Gottes, ja schliesslich zur Schauung Gottes selbst.
3. Der Geist aber, d. h. die besondere Gegenwart und Wirksamkeit des hl. Geistes in der Seele vergeistigt sie immer mehr schon in dieser Welt zur Gotteinigung (ἕνωσις, θείωσις).

Unter diesen drei verschiedenen Gesichtspunkten müssen wir den durchaus einheitlichen mystischen Lebensprozess betrachten, dürfen aber bei dieser begrifflichen Unterscheidung nie die Einheit der übernatürlichen Lebensgestaltung vergessen [1]).

1. Das göttliche Feuer in der Seele.

Die Ἀπάθεια.

Zu wiederholten Malen bezeichnet Makarius das göttliche Lebenselement in der Seele als Feuer, welches verzehrt und reinigt, oder heiligt und neugestaltet — eine Vorstellung, die auch im A. und N. Testament durchaus nicht ungewöhnlich ist; hom. 25, 9 führt eine ganze Reihe von Stellen an, in denen die hl. Schrift vom göttlichen Feuer

---

[1]) C. Holl, Enthusiasmus und Bussgewalt i. d. griech. Kirche, Leipzig 1898, S. 70f. stellt einen ganz analogen Gedankengang in der späteren griechischen Theologie bei Symeon dem Theologen fest. „Dieselbe Sache nennt Symeon bald Schauen des Lichtes, bald Einigung, bald Wiedergeburt oder Versöhnung und Rechtfertigung. Das eine ist für ihn immer unmittelbar mit dem andern gegeben, doch so, dass auf die Erleuchtung das entscheidende Gewicht fällt. Um zu verstehen, warum Symeon die verschiedenen Seiten des Heilsprozesses nicht schärfer unterscheidet und ihren gegenseitigen Beziehungen nachgeht, kann man wohl zunächst sich daran erinnern, dass der Grieche seit alten Zeiten gewohnt war, Schauen des Gegenstandes, Einswerden mit ihm und Verähnlichung mit ihm zusammengehörig zu betrachten; man kann auch darauf hinweisen, wie unbestimmt der Begriff der χάρις in der griechischen Theologie geblieben ist. Allein der letzte Grund, warum Symeon die verschiedenen Seiten des Heilsprozesses nicht bestimmter scheidet, liegt doch nicht an einer dieser Unvollkommenheiten; er liegt überhaupt nicht an einem Mangel seiner Theologie. Symeon denkt in der Tat an etwas Einheitliches, um dessen Gewinnung es sich handelt, nämlich an das Verhältnis zu Christus. Alle Gnade, die dem Menschen entgegenkommt, ist wie er es einmal prägnant ausgedrückt hat, in Wahrheit Christus. — — Ein Verhältnis zu Christus haben, das befasst aber Erkenntnis der Geheimnisse der unsichtbaren Welt, Befreiung von Sünde und Schuld, Versöhnung mit Gott und sittliche Erneuerung, — alles zusammen in untrennbarer Einheit in sich."

redet [1]). Das göttliche Feuer in der Seele ist nach der Darstellung des Mystikers geistiger Art, aber in seiner Wirkungsweise dem irdischen Feuer ähnlich, welches Makarius als einen ätherischen, von Gott geschaffenen Körper ansieht [2]). Das göttliche Feuer bezeichnet er zwar als ἄϋλον, d. h. nicht aus ὕλη bestehend, doch ist damit sicherlich nur die grobe Materialität ausgeschlossen. Denn im gleichen Zusammenhang sagt er vom geistigen Feuer aus, dass es im Dornbusch dem Moses erschien, und in der Gestalt eines Wagens den Elias von der Erde weggenommen habe. Dass dieses Feuer tatsächlich in einer für die Seele wahrnehmbaren Form auf sie einwirkt, spricht Makarius in jener Stelle aus, wo er sich grundsätzlich zu der Anschauung bekennt, dass das göttliche Wirken sich dem ätherischen Charakter der Seele anpasse. „Wenn er will, so heisst es dort [3]), wird er ein Feuer, welches jede verkehrte Begierde, die eingedrungen ist, verzehrt."

Die geistigen Wirkungen des göttlichen Feuers in der Seele fasst hom. 25, 10 erschöpfend zusammen: „Dieses Feuer vertreibt die Dämonen, nimmt die ἁμαρτία fort, ist eine Kraft der Auferstehung, eine Quelle der Unsterblichkeit, Erleuchtung heiliger Seelen und Festigung der intellektuellen Kräfte."

Zunächst verzehrt das Feuer des Geistes alles Irdische und Sündhafte. Wie hartes Metall in der Feuerglut weich und umgewandelt wird, „so wird die Seele, . . . wenn sie jenes himmlische Feuer der Gottheit und der Liebe des Geistes in sich aufgenommen hat, wirklich frei von aller Weltliebe und aller bösen Begierden ledig." [4]) Sie gelangt zur völligen Leidenschaftslosigkeit (ἀπάθεια). Der Erlöser will, dass wir schon im Fleische der Apathie gewürdigt werden [5]). Zwar empfindet der Mystiker selbst, dass es nur wenigen zustehe, von der Apathie und der Vollkommenheit zu reden [6]), er betont aber grundsätzlich ihre Möglichkeit, wenn auch seine persönliche Lebenserfahrung ihn stutzig machen konnte.

---

[1]) Es darf ergänzend hinzugefügt werden, dass auch die Stoa das göttliche Wesen als „Feuer" bezeichnet, aus dem sich die ganze Gestaltung der Materie vollzogen habe. Wenn die Stoa zugleich die Gottheit Aether, Luft oder Pneuma nennt, so will auch ihr Ausdruck „Feuer" als ätherisch-geistige, gestaltungsfähige Kraft aufgefasst werden.

[2]) hom. 4, 10. [3]) hom. 4, 11.

[4]) hom. 4, 14. [5]) ep. II. col. 417 C; 437 A; hom. 10, 2.

[6]) hom. 17, 11.

Denn er muss gestehen, selbst noch niemals einen vollkommenen oder freien (ἐλεύθερον) Christen gesehen zu haben, d. h. einen Christen, der ständig von der mit seiner jetzigen Natur verbundenen Leidenschaft frei ist, und nicht etwa bloss zeitweilig unter dem Einfluss der Gnade sich des Bösen ledig fühlt [1]).

Das göttliche Feuer dient nicht bloss der Reinigung, sondern auch der Heiligung. Es ist die geheimnisvoll gestaltende Lebens- und Liebeskraft in der wiedergeborenen Seele. Typus seiner Wirksamkeit ist jenes Feuer, welches zur Zeit Nabuchodonosors die drei Jünglinge von innen her gegen das irdische Feuer schützte. „Die drei Jünglinge, welche um ihrer Gerechtigkeit willen in dem sichtbaren Feuer standen, hatten in ihrem Herzen das göttliche himmlische Feuer, welches innerhalb ihrer Geisteskräfte hilfreich wirkte. Und es erschien auch selbst nach aussen hin. Denn es stand mitten unter ihnen und wehrte das sichtbare Feuer ab, sodass es die Gerechten gar nicht verletzen und beschädigen konnte.“ [2]) Wie nun die drei Jünglinge im Streben nach Gerechtigkeit das göttliche Feuer in sich aufnahmen und den Herrn in Wahrheit anbeteten, so nehmen auch jetzt die gläubigen Seelen jenes göttliche, himmlische Feuer in dieser Weltzeit im Vorborgenen in sich auf, und es gestaltet ein himmlisches Bild in die Menschheit hinein.“ [3])

Jenes Feuer ist darum unersetzliches Lebenselement des Christen, Nahrung und Gewandung für die Seele. Zur Erläuterung dieses Gedankens zieht Makarius vergleichsweise eine fabelhafte Erzählung von Reisenden heran. Es gibt, wie diese berichten [4]), feurige Berge, auf denen schafartige Tiere

---

[1]) hom. 8, 5. Makarius sieht also klar genug, um zu erkennen, dass eine objektive Freiheit von den Affekten im jetzigen Zustande nicht erreicht wird. Jedoch musste er mit dem subjektiv berechtigten Begriff der ἀπάθεια rechnen, da dieses Wort seit der Aufnahme stoischer Ethik in den Synkretismus die Parole aller mystischen Richtungen geworden war. Auch Klemens von Alexandrien hatte die Apathie, welche die jüdische Religionsphilosophie ebenso wie der Neuplatonismus lehrte, in seine Lehrentwicklung aufgenommen. „Er macht eine völlige ἀπάθεια gegen alles Sinnliche, Irdische, Zeitliche zur Bedingung des Teilhabens am höchsten Gute. Der christliche Weise (Gnostiker) erfährt an sich keine andere Affektion, als jene, in welcher sich ihm das Erhaltungsbedürfnis seines Leibes fühlbar macht.“ (Werner, Gesch. d. apol. u. polem. Lit. d. christl. Theol. Schaffhausen 1861 I. 505). Seine Auffassung von der Vollkommenheit des Gnostikers ist so überschwänglich, dass er ihn sagen lassen kann: „Gib Gelegenheit, und du wirst Erprobung erfahren, o Herr.“ (Strom. IV 588, vgl. Knittel in der Theol. Quartalschr. Tübingen LV 392f.).

[2]) hom. 11, 2. [3]) Ebenda. [4]) hom. 14, 7.

leben. Die Jäger werfen eiserne Räder als Angeln in das Feuer, um diese Tiere zu fangen. Denn ihnen ist das Feuer Speise, Ruhestätte, Wachstum und Leben. Zu allem dient es ihnen. Ihre Felle werden nicht mit Wasser, sondern mit Feuer vom Schmutze gereinigt. Sobald sie in ein anderes Element, an die Luft gebracht werden, sterben sie. „So haben auch die Christen jenes himmlische Feuer als Nahrung. Es ist ihnen Ruhepunkt. Es reinigt, wäscht und heiligt ihr Herz, es gibt ihnen Wachstum, es ist ihnen Odem und Leben.“ [1]) „Wenn die Seele nicht jenes göttliche Feuer statt Speise, Trank und Gewand, zur Reinigung des Herzens und zur Heiligung der Seele besitzt, so wird sie von den bösen Geistern ergriffen und getötet.“ [2]) In organischer Weiterentwicklung wird das himmlische Feuer der Gottheit, welches jetzt im Innern des Herzens wirkt, einst nach der Auflösung des Leibes auch äusserlich die Glieder wieder zusammenfügen und die Auferstehung der zerfallenen Glieder bewirken. [3]).

Kurz gesagt: das göttliche Feuer stellt sich dar als eine geheimnisvolle Kraft von ausserordentlicher Wirkung. Seiner physischen Art nach ist es ein ätherisches Pneuma in stoischer Auffassung. Seiner geistigen Tendenz nach ist es die läuternde und gestaltende göttliche Lebenskraft, welche in der übernatürlichen Sphäre Wirkungen ausübt, die im Naturleben dem irdischen Feuer eigen sind. So ersteht aus dem göttlichen Feuer das reine, liebesinnige, mystische Leben der Seele mit Gott.

2. Das Reich des Lichtes in der Seele.

Φωτισμός, ἀποκάλυψις, ἔκστασις.

Feuer und Licht sind gewöhnlich als Ursache und Wirkung im Irdischen eng verbundene Begriffe. Für den Mystiker fliessen beide ineinander über. Feuer ist Licht und Licht ist Feuer. Der Orient hat das Licht in besonders innige Beziehung zu Gott gebracht und das Reich des Lichtes als das Reich Gottes dem der Finsternis oder der Sphäre Satans gegenübergestellt. Licht bedeutet dabei soviel als geistiges Leben von höchster Klarheit. Seinen reinsten Ausdruck findet es in Gott selbst. Er ist das unzugängliche Licht [4]), aber auch die Seele soll an seinem lichtvollen Geistesleben wenigstens teilnehmen. „Wer nicht hier auf Erden als Lebenselement für seine Seele das göttliche Licht des Geistes erstrebt und empfangen hat, wird beim Scheiden aus dem Leibe

[1]) hom. 14, 7. [2]) Ebenda. [3]) hom. 11, 1.
[4]) hom. 4, 9.

in die Finsternis zur Linken verstossen [1])." Bei der Geburt aus Gott dringt das göttliche Licht in die Seele ein, öffnet ihre inneren Organe und bereichert ihre Erkenntnis. „Wie für die Vögel die Füsse Flügel sind, so erfasst auch das himmlische Licht des Geistes die Flügel der guten Seelenkräfte und lenkt und leitet sie, wie es ihm gefällt [2])." „Aus der Gottheit selbst, aus dem eigenen Geiste, aus dem eigenen Lichte Gottes erhält sie geistige Speise und ebensolchen Trank und himmlische Gewänder [3])." Dieses Licht öffnet im Innern Organe mystischer Wahrnehmung, die bisher verschlossen waren, sodass der Mensch wieder Augen zu Augen und Ohren zu Ohren hat [4]). Wenn Makarius von einem inneren Auge oder Ohre spricht, so will er damit sagen, dass die Seele infolge der göttlichen Lichteinwirkung selber so verfeinert wird, dass sie ihr eigenes Organ zur Aufnahme höherer Erkenntnis werden kann. „Er gab ihr Erkenntniskraft, Gedanken, Willen und Verstand, der die Führung hat. Er erhob auf ihren Thron auch noch andere mannigfache ätherische Kräfte. Er machte sie leicht beweglich, geflügelt und unermüdlich. Er gewährte ihr die Kraft, im Augenblick hin und her zu gehen, und ihm durch ihre Gedanken zu dienen, wo immer der Geist will [5])." Die Seele erhält somit eine gewisse Unabhängigkeit vom Leibe, die sich in der Ekstase sogar bis zu einer vorübergehenden Trennung beider entwickelt. Die Seele ist nicht mehr an die sinnliche Wahrnehmung gebunden. Ihr leichtbeweglicher Aether strömt mit Blitzesschnelle über die Grenzen des Sinnlichen und erfasst ihr an Feinheit verwandte, geistige Dinge. „Betrachte die unaussprechlichen Geheimnisse einer Seele, von welcher der Herr die finstere Schicht entfernt. Er nimmt ihr die Hülle, und nun fällt auch für sie seine Hülle. Wie erweitert und dehnt er die Gedanken ihres Verstandes in die Breite, Länge, Tiefe und Höhe der gesamten sichtbaren und unsichtbaren Schöpfung [6])!" So schaut die Seele im göttlichen Lichte sich selbst, ihr eignes geistiges Bild, ihre ätherische Gestalt [7]). Jedoch ist diese Erkenntnis nur der höchsten Stufe mystischen Lebens, also nur wenigen Christen vorbehalten [8]). Den Geistesmenschen wird durch das Herzensauge auch das finstere Reich Satans und das Lichtreich der Gottheit sicht-

---

[1]) hom. 30, 6. [2]) hom. 1, 9. [3]) hom. 1, 10.

[4]) hom. 2, 4. [5]) hom. 46,6 : ἐνεθρόνισεν ἐν αὐτῇ καὶ ἄλλην πολλὴν λεπτότητα. [6]) hom. 46, 5: ψυχῆς, ἧς περιαίρει Κύριος τὸ ἐπικείμενον σκότος, καὶ ἀποκαλύπτει αὐτὴν, καὶ ἀποκαλύπτεται αὐτῇ.

[7]) hom. 7, 5. [8]) hom. 7, 6.

bar[1]). „Denn wir alle, so heisst es beim hl. Paulus[2]), schauen mit enthülltem Antlitz, d. h. mit dem inneren Menschen, die Herrlichkeit des Herrn, und werden so in ebendasselbe Bild verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit[3]).“ Es ist hier wunderbar fein und meisterhaft kurz ausgedrückt, wie die Lichtherrlichkeit Christi den Schleier vor dem inneren Auge durchdringt und auflöst, und wie dann die Herrlichkeit so die Seele erfasst und umgestaltet, dass sie selber zur Lichtherrlichkeit wird und diese zurückstrahlt.

Aber ist es möglich, dass das göttliche Licht in seiner absoluten Reinheit sich der Seele enthüllt? Makarius antwortet mit einem deutlichen Nein, wennschon er diese Antwort tatsächlich nicht bis in alle Konsequenzen aufrechthält. Gott ist für ihn „die unzugängliche Herrlichkeit“[4]). „Wenn er in seiner nackten Gottheit hätte herabsteigen wollen wer hätte das aushalten können?“[5]) Deshalb muss Gott seine Immaterialität verschleiern, oder wie Makarius sagt[6]), seine Herrlichkeit verkleinern und in einer ätherischen, wenn auch noch so feinen Form sich der Seele enthüllen, d. h. eigentlich, er muss sich ihr möglichst wenig verhüllen. „Er wandelt und verkleinert sich, er verähnlicht sich den heiligen und würdigen, gläubigen Seelen, indem er nach Bedürfnis körperliche Formen annimmt, damit der Unsichtbare von ihnen gesehen und der Unfassbare entsprechend der Dichte des Seelenäthers erfasst werde, und damit sie seine Süssigkeit und die Lieblichkeit seiner unaussprechlichen Lichtwonne in eigener Erfahrung verkosten können[7]).“ Wegen seiner Allmacht ist es Gott leicht, in irgendeiner Form der inneren Erfahrung nahe zu treten, sei es als Lichtstadt Jerusalem, sei es als der himmlische Berg Sion, oder als geistige Nahrung und Labetrank aus der Quelle lebendigen Wassers[8]). Andern erschien das Zeichen des Kreuzes im Lichtglanz und prägte sich dem inneren Menschen ein[9]). Wieder Andere sahen sich von einem Lichtgewand umkleidet, wie es auf dieser Erde keins gibt und von Menschenhänden nicht gefertigt werden kann[10]).

---

[1]) hom. 14, 6. [2]) II. Cor. 3, 18. [3]) hom. 5, 10.

[4]) hom. 4, 9. [5]) hom. 6, 5. Die Schlussfolgerung des Mystikers ist allerdings verkehrt. Wenn nach seiner Grundanschauung (hom. 4, 9—11) der immaterielle Gott als solcher gar nicht in die Erfahrung des ätherischen Seelenpneumas treten kann, dann ist die Folgerung in dem obigen irrealen Bedingungssatze hinfällig.

[6]) hom. 4, 9. [7]) hom. 4, 11. [8]) hom. 4, 12.

[9]) hom. 8, 3. [10]) Ebenda.

Nach dem, was wir oben ausgeführt haben, kann der Mystiker sich die Sache nur so vorstellen, dass durch Gottes ganz besondere Güte ein ätherisches Lichtfluidum in den Menschen eindringt, die Seele erfasst und so verfeinert, dass sie nicht bloss jene Einwirkung in sich aufnimmt, sondern dass sie nun auch selbst die bisherigen Schranken überschreitet und sich wonnetrunken an jene geheimnisvolle Welt hingibt. Keineswegs hat Makarius jene höheren Erkenntnisse bloss als ein Produkt eigner Verstandesarbeit angesehen. In bestimmter Weise wendet er sich gegen die Annahme, es gäbe überhaupt keine Offenbarung, und was man Schauung (ὅρασις) nenne, sei bloss subjektive Erkenntnis, welche in besonders lebhafter Weise empfunden sei[1]). Er erkennt die innere Erfahrung (πεῖρα oder αἴσθησις) als eine Stufe geistiger Erkenntnis an, bemerkt aber dazu, dass sie doch den Stempel des Subjektiven, die Möglichkeit der Täuschung an sich trage[2]). Es gibt aber darüber noch eine höhere Stufe, die unzweifelhaft auf göttlicher Erleuchtung (φωτισμός) beruhende Schauung (ὅρασις). Sie bietet der Seele volle Gewissheit[3]). Den Höhepunkt der Schauung dem Umfang und der Stärke nach gewährt die Offenbarung (ἀποκάλυψις), in welcher der Seele nicht bloss die geschaffene geistige Welt, sondern auch die Geheimnisse Gottes enthüllt werden[4]). Er unterscheidet dabei solche Zustände, in denen der Mensch nur von ferne Gesichte schaut und sich ihrer freut, von solchen Begnadigungen, in denen er wirklich ein Anderer wird, wo die Kraft Gottes in ihn eindringt, seine Glieder und sein Herz in Besitz nimmt und seinen Sinn an die Gottesliebe fesselt[5]).

Die Offenbarungen führen den Menschen immer tiefer in den Reichtum göttlicher Herrlichkeit. Je mehr er schaut,

---

[1]) hom. 7, 5: λέγουσι, διὰ γνώσεως καὶ αἰσθήσεως εἶναι τὴν ὅρασιν.

[2]) hom. 7, 5: ἐπειδὴ εἶδεν ἐν ἑαυτῷ τινα πληροφορίαν ὁράσεων.

[3]) Ebenda. [4]) Ebenda. Es bedarf gegenüber den Erscheinungen des mystischen Lebens grosser Vorsicht und scharfer Unterscheidung, um die Einwirkungen Gottes von den Trugbildern Satans zu unterscheiden, da sich auch die Sünde in einen Engel des Lichtes gestaltet und der Gnade ähnlich erscheint (hom. 7, 3). Das Kriterium liegt in den Wirkungen beider. Die Gnade bringt Freude, Friede, Liebe und Wahrheit mit sich. Die Trugbilder des Bösen dagegen sind nur verwirrend und gewähren weder Liebe zu Gott noch Freude an ihm (hom. 7, 3). Wie zwischen dem wilden Lattich und dem Endivian äussere Aehnlichkeit besteht, obschon dieser süss, jener bitter ist, so gibt es auch in der Gnade selbst etwas, was der Wahrheit ähnlich sieht, und es besteht auch das Wesen der Wahrheit selbst. [5]) hom. 7, 3.

um so grösser wird seine mystische Sehnsucht. „Das Christentum ist Speise und Trank. Je mehr einer davon in sich aufnimmt, um so stärker wird der unbändige und unersättliche Verstand von seiner Süssigkeit angezogen[1])." „Das sind nicht eitle Worte, sondern es ist die Wirkungsweise des hl. Geistes, die geheimnisvoll dem Verstande behülflich ist[2])." Wie ein Bräutigam nichts mehr für sich behalten mag, sondern der Braut alles überlässt, so darf auch die Seele immer tiefer in die Schatzkammern Gottes eindringen. Es fallen die Schranken höherer Erkenntnis, es weicht wenigstens zeit- und stellenweise[3]) die finstere Hülle, die den geistigen Ausblick der Seele noch hemmte. Sie wird zu Zeiten so in himmlische Erkenntnis eingetaucht, dass der Mensch alle Empfindung für die Umwelt verliert. Er gelangt zur Verzückung (ἔκστασις), dem Höhepunkte mystischen Schauens[4]).

In der Ekstase wird der Verstand des Menschen entrückt (νοῦς ἁρπάζεται). Der Körper bleibt regungslos, der Geist ist ganz in übersinnliche Erkenntnis versenkt. Der Zusammenhang der Seele mit dem Leibe bleibt bestehen[5]), er wird nur für das Bewusstsein ausgeschaltet[6]). „Zuweilen, so führt Makarius aus, wird der innere Mensch in einer einzigen Stunde, die er dem Gebete weiht, zur Anbetung hingerissen, in die unermessliche Tiefe jenes Lebens mit solcher Wonne, dass sein Verstand ganz dorthin versetzt und entrückt, hier fremd wird. Dann legt sich Vergessenheit über die Gedanken irdischen Denkens, denn die Gedanken sind erfüllt und gefesselt von göttlichen und himmlischen, von unendlichen und unbegreiflichen Dingen, von Wunderwerken, die keines Menschen Mund aussprechen kann, sodass er in solcher Stunde nur immer beten und sprechen möchte: Könnte doch nur meine Seele mit dem Gebet hinüberscheiden"![7]) Die Seele schaut sich schon in der Verklärung oder in himm-

---

[1]) hom. 17, 13. [2]) Ebenda.

[3]) hom. 8, 5; 15, 14. 15.

[4]) Die Ekstase als physiologische Erscheinung findet sich auf allen Kulturstufen und bei allen Völkern, wenn auch ihre Ursache und ihr geistiger Gehalt ganz verschiedener Art sind. Vgl. Th. Achelis, Die Ekstase. (Kulturprobleme der Gegenwart Bd. 1) Berlin 1903. Porphyrius berichtet von seinem Lehrer, dem Neuplatoniker Plotin, dass er in sechs Jahren viermal verzückt gewesen sei und Gott geschaut habe.

[5]) Denn der Mensch möchte in der Ekstase nur immer sprechen: „Könnte doch nur meine Seele mit dem Gebete hinüberscheiden"! (hom. 8, 1). [6]) Vgl. die Ekstase des hl. Paulus (II Cor. 13, 1—4).

[7]) hom. 8, 1.

lischer Seligkeit, sodass der Mensch zu solcher Zeit im Genuss der Freiheit die höchste Stufe erreicht und rein und frei von sündhafter Einwirkung ist[1]). Er steht auf der zwölften Stufe und geht ein in das Vollkommene[2]). Die Tageshelle des himmlischen Lichtes umstrahlt ihn[3]). Er fühlt sich in eine Stadt göttlichen Lichtes versetzt.[4]) Die Seele hat sich ganz dem Lichte Christi geöffnet und hingegeben, und sie ist in ihn aufgenommen. Sie gehört nunmehr zum Leibe Christi oder zum Leibe des Lichtes[5]). In diesem Sinne erklärt die erste Homilie die Wagenerscheinung Gottes bei Ezechiel. Vom Lichte Christi umstrahlt und mit dem hl. Geiste vereint, ist die Seele ganz in harmonische Ekstase versenkt. Alle ihre Kräfte sind gleichmässig begnadet. Sie ist ganz voll geistiger Augen, ganz Licht und ganz Antlitz. Keine Fähigkeit wird früher oder stärker erhoben als die andere. In solch innerer Harmonie wird sich die Seele ihrer selbst nicht mehr bewusst, die irdische Welt versinkt für sie, und von der Lichtherrlichkeit Christi ergriffen, lässt sie sich von ihm führen, wohin er will, indes sie nur noch rezeptiv tätig ist und wonnetrunken im himmlischen Lichte ausruht[6]).

Ist Makarius nicht an der Klippe des Pantheismus gescheitert, wenn er ausführt, die Seele sei ganz Licht geworden und in den Leib des Lichtes Christi aufgenommen? Nimmt er nicht an, dass die Seele in der Ekstase ihre individuelle Existenzweise verliere? — Der sketische Mönch löst solche Fragen stets mit Hülfe der stoischen Dynamik. Seine Annahme einer κρᾶσις δι' ὅλων, in welcher die vereinigten Substanzen trotz gegenseitiger Durchdringung ihre Individualität bewahren und sich voneinander trennen können, ist die starke Schutzwehr gegen alle pantheistischen Einfälle. Aber Makarius erkärt auch ausdrücklich, dass die Ekstase bloss eine vorübergehende Erhöhung und Verfeinerung des Seelenpneumas bedeute. „Es ist eine Zeit, wo das Licht mehr glänzt, ermuntert und erquickt, und eine andere Zeit, wo es zurücktritt und düster erscheint.“[7])

Aber, muss denn die stoische Dynamik nicht aufhören auf jener Stufe, wo Gott nicht mehr in ätherischen Formen, sondern in seiner reinen Lichtherrlichkeit sich offenbart? Hebt der Mystiker nicht selbst die von ihm geschaffene gött-

---

[1]) hom. 8, 3. [2]) hom. 8, 4. [3]) hom. 2, 4.
[4]) hom. 1, 9. [5]) hom. 1, 6. [6]) hom. 1, 2. 3.
[7]) hom. 8, 5.

liche Prärogative reiner Geistigkeit nunmehr zu Gunsten der Seele auf? — Im nächsten Paragraph wird näher dargelegt werden, dass für Makarius grundsätzlich kein Wesensunterschied zwischen immateriellen und ätherischem Pneuma besteht. Ersteres nimmt im Reiche des Geistigen nur die höchste Stufe ein. Diese kommt von Natur aus Gott allein zu. Damit ist aber noch nicht die Möglichkeit ausgeschlossen, dass die Seele mit Gottes Hülfe bis zur reinen Geistigkeit fortschreite. Der Mystiker erhebt sich tatsächlich in der Begeisterung zu dem Gedanken, auch die Seele müsse einen solchen Zustand erreichen können. Aber hei ruhiger Beobachtung verheimlicht er sich nicht, dass hier ebenso wie bezüglich der ἀπάθεια seine Folgerungen nur als Ideal, aber nicht als Wirklichkeit zu Recht bestehen. „Wer ist wohl, so fragt er, auch nur zeitweise zum vollkommenen Masse gelangt und hat in innerer Erfahrung jene Welt verkostet?“ [1]) Seine Antwort lautet: „Ich habe noch niemals einen vollkommenen, freien Christenmenschen gesehen.“ [2]) „Wegen der überfliessenden Gnade und des in ihnen wirkenden Lichtes halten sie sich für frei und vollkommen, weil sie sich unter der Einwirkung der Gnade in ihrer Unerfahrenheit der Täuschung hingeben. Ich fand aber noch keinen frei. Nachdem ich selbst es zeitweise zum Teil gewesen und bis zu jener Stufe gelangt war, weiss ich es nun auch aus eigner Erfahrung, dass der Mensch nicht vollkommen ist.“ [3])

Jetzt versteht man, weshalb sich Makarius nicht mehr bestrebt, seinen Zuhörern begrifflich die Natur der ekstatischen Menschenseele im Vergleiche mit dem göttlichen Geist klarzulegen. Früher ist festgestellt worden, das Makarius bezüglich der Natur der geschaffenen, geistigen Wesen dem stoischen Realismus huldigt, das göttliche Wesen aber als ein immaterielles jener Betrachtungsweise entzieht [4]). Er hätte sich hier klar aussprechen müssen, ob er eine unmittelbare Einigung der ekstatischen Seele mit Gott ohne jede ätherische Vermittlung annimmt, wie es die Mystik gewöhnlich tut, oder nicht. Aber Makarius breitet ein mystisches Dunkel über die Frage: Ist die Seele unter der Einwirkung der Lichtherrlichkeit Christi selber immateriell und damit für immaterielle Einwirkung unmittelbar empfänglich geworden? [5]) Grund-

[1]) hom. 8, 5. [2]) Ebenda. [3]) Ebenda.

[4]) Seite 63 ff. [5]) Vgl. C. Holl, Enthusiasmus und Bussgewalt in d. griech. Kirche, Leipzig 1898, S. 211: „Zwar dass bei Makarius, soviel bei ihm vom φῶς die Rede ist, doch nie ein sinnliches Schauen vorausgesetzt ist, scheint mir sicher.“

sätzlich wahrt er den Ruhmestitel der Mystik, die Erreichbarkeit der „Vollkommenheit," der höchsten Gotteinigung. Aber er betrachtet diese Stufe der Mystik als eine moralische Unmöglichkeit, als eine Irrealität, die ihn der Verpflichtung überhebt, begrifflich etwas sicherzustellen, was doch für keinen Menschen Wirklichkeit wird.

Soviel aber lehren seine Ausführungen deutlich, dass er jede Form des Pantheismus ablehnt.

V.

Die mystische Vollendung des neuen Lebens auf Erden.

1.

Das Leben des hl. Geistes in der Seele.

(Ἡ ψυχὴ ὅλη πνεῦμα γίνεται, hom. 1, 2.)

Göttliches Feuer und himmlisches Licht sind die — stoisch gedachten — Wirkungen des hl. Geistes in der begnadeten Seele. Aber nicht bloss seiner Gaben wird sie gewürdigt, sondern der hl. Geist wird selbst ihr Erbteil. Er ist unmittelbar der mystisch erhobenen Seele gegenwärtig und leitet sie, wie er will.

Da erhebt sich die Frage: Bedarf es einer Wesensänderung der Seelennatur, damit der an sich immaterielle Geist und die an sich ätherische Seele eine κρᾶσις δι' ὅλων vollziehen können? Ein kurzer Blick auf die Anschauungen der alten Welt über den Geist (πνεῦμα) mag den Boden der Untersuchung vorbereiten. Das Altertum kennt so gut wie wir die Funktionen des geistigen Lebens. Es bezeichnet ihren Träger als πνεῦμα. Ueber die physische Art des πνεῦμα aber bleibt es wenigstens im Unklaren. Rein sprachlich genommen deutete das Wort πνεῦμα (= Hauch, Wind) auf einen ätherisch feinen Vorgang hin. So halten denn auch die Materialisten der alten Zeit, die Stoiker, alles Geistige, die Gottheit einbegriffen, für körperlich. Die altchristlichen Theologen lehren mit verschwindenden Ausnahmen die reine Geistigkeit, d. h. Immaterialität Gottes. Ueber die Natur des Seelenpneumas aber herrschen vielfach voneinander abweichende Ansichten. Nicht wenige, und unter ihnen als der bedeutendste Origenes, betrachteten in Abhängigkeit von Plato die Geisterwelt, soweit sie von Gott abgeleitet oder geschaffen erschien, als eine Deteriorisierung des reinen Geistes. Mehr oder weniger deutlich lag diesem Gedanken die Vorstellung zu Grunde, dass ein Wesensunterschied zwischen dem ätherisch-

Geistigen und rein-Geistigen nicht bestehe, sondern das letztere nur den Höhepunkt des πνεῦμα darstelle, welches auf niedern Stufen in einer ätherischen Form erscheine. Solchen Spuren begegnet man auch in den Gedankengängen unseres Mystikers. Er nennt das göttliche Wesen rein geistig (καθαρὸς καὶ λεπτός) [1]). Seele, Engel und Dämonen besitzen nur eine ätherische Daseinsform (λεπτότης). Zwar war auch Adam καθαρός erschaffen [2]). Er war ohne Leidenschaft (ἀπαθής) [3]), und sein Verstand schaute den Herrn [4]). Aber durch die Sünde hat er den „reinen" Besitz seiner Natur eingebüsst [5]). Auch jetzt noch ist das höchste, freilich unerreichte Ziel des mystischen Lebens jener Zustand, in welchem die Seele vollkommen, frei und „rein" wird und zur Gottschauung gelangt. Makarius will also die „reine Geistigkeit" grundsätzlich der Seele nicht vorenthalten. Da ihm jeder Pantheismus fernliegt, so führt uns seine Ausdrucksweise zu dem Schluss, dass er keinen Wesensunterschied zwischen dem rein-Geistigen und dem ätherisch-Geistigen behauptet, auch wenn er in unserer tatsächlichen Welt die reine Geistigkeit als Alleinbesitz des göttlichen Wesens betrachten zu müssen glaubt.

Von dieser Voraussetzung müssen wir ausgehen, um die Daseinsweise des hl. Geistes in der mystisch erhobenen Seele richtig zu beurteilen. Makarius meint nicht die allgemeine Gegenwart, welches man als die Immanenz des göttlichen Geistes in der Welt bezeichnet [6]), sondern eine ganz besondere Daseinsweise. Zunächst wird man an jene Gegenwart sich erinnern, welche sich als Einwirkung göttlichen Feuers oder himmlischen Lichtes auf die Seele offenbarte. Es ist die dynamische Daseinsart. Diese erhält aber für den Anhänger des stoischen Realismus ihr besonderes Gepräge dadurch, dass jede Wirkung in ständiger Verbindung mit der Kraftquelle gedacht wird. So ist jede Kraftentfaltung nur die Erweiterung des Daseinsbereiches einer Kraftquelle [7]).

---

[1]) hom. 4, 11. [2]) hom. 11, 5; 45, 1. [3]) hom. 48, 6.
[4]) hom. 12, 8. [5]) hom. 12, 1. [6]) hom. 7, 2.

[7]) Vgl. die naturphilosophischen Anschauungen des Mystikers über die Sonne und ihre Strahlen (hom. 7, 3; 49, 3) auf Seite 64 ff. Die gleiche Vorstellung überträgt er auf das geistige Gebiet. „Wenn die Ueberlegung und der Verstand der in Finsternis gehüllten Sünder — — im Augenblick in entlegene Länder schweifen kann, und die Gedanken, während sie den Körper in der Heimat lassen, oftmals in fremdem Lande bei dem Geliebten oder der Geliebten weilen, wenn also die Seele des Sünders so leicht und beschwingt ist, dass ihr Verstand kein Hinder-

Die besondere Gegenwart des hl. Geistes in der christlichen Seele tritt also mit ihrer besondern Begnadigung ein und entspricht vollständig der jeweiligen Gnadenstufe. „Solche Seelen, welche glühende und unstillbare Liebe zum Herrn besitzen, . . . erlangen in der unaussprechlich-geheimnisvollen Gemeinschaft des hl. Geistes in Gnadenfülle vollkommene Erleuchtung und Anteil an ihm.“ [1]) Die göttliche Natur des hl. Geistes ist das Salz oder der Sauerteig aus einer andern Welt, die mit der gefallenen menschlichen Natur wieder vermischt werden müssen [2]). Die dynamische Gegenwart des hl. Geistes in der Seele ist tatsächlich eine persönliche Vereinigung mit ihr von unvergleichlich mystischem Wert. Er wird ihr Anteil und sie wird sein Thron und seine Wohnstatt [3]). „O, es ist lieblich, wenn eine Seele sich ganz dem Herrn weiht — — und den sie heimsuchenden und überschattenden Geist Christi geziemend ehrt. Dann erhält sie die Würde, mit ihm zu einem Geiste und zu einer Mischung (κρᾶσις) zu werden“ [4]). Die mystisch begnadete Seele wird also unmittelbar mit dem hl. Geiste verbunden sein. Dieser seelische Vorgang ist nur so zu denken, dass das gestaltende göttliche Feuer und das enthüllende himmlische Licht in immer zarteren Formen den Seelenäther durchdringt und reiner oder feiner macht. Noch ist es eine κρᾶσις, welche vielleicht durch die ἁμαρτία wieder gelockert wird. Aber es ist auch eine Stufe denkbar, wo bei vollkommener Gottesliebe das reinste Feuer und das ungeschwächte Licht, der hl. Geist selbst, in seiner reinen Geistigkeit die Seele so unmittelbar erfasst und durchdringt, dass sie, auf die höchste Stufe erhoben, für die reine Geistigkeit empfänglich wird. Auf diesen Zustand überträgt Makarius ruhig die Ausdrücke und Gesetze stoischer Dynamik, wiewohl sie keine Anwendung mehr finden dürften auf Verhältnisse, die der stoische Materialismus als nicht wirklich bezeichnen muss, weil er sie nicht mit den Regeln seiner Dynamik zu

---

nis in der räumlichen Entfernung findet, um wieviel leichter wird die Seele, — — welche durch die Gnade rein geworden ist, dem Herrn im Himmel ganz im Geiste und hier ganz im Leibe dienen? So sehr erweitert sie sich geistig, dass sie allenthalben ist und Christus dient, wann und wo sie will.“ hom. 46, 4. In unvergleichlich höherem Masse kommt diese dynamische Gegenwart dem hl. Geiste zu.

[1]) hom. 10, 2: τοῦ ἁγίου Πνεύματος τοῦ ἀῤῥήτου καὶ μυστικῆς κοινωνίας, ἐν πληρώματι χάριτος, ἔκλαμψιν καὶ μετουσίαν τελείως κομίζονται. Vgl. hom. 15, 9; 12, 18. [2]) hom. 24, 4. [3]) hom. 1, 2.

[4]) hom. 9, 12 (vgl. I Cor. 6, 17); 32, 7; 12, 16; 46, 3—6.

erklären weiss. Makarius beachtet den Widerspruch nicht, in den er sich zu seinem stoischen Hilfsapparat setzt, und er hat ein gewisses Recht dazu, weil er im Gegensatz zum stoischen Materialismus eine rein geistige Sphäre anerkennt, welche das Gebiet des ätherisch-Geistigen nur graduell überragt und darum auch analog den dynamischen Gesetzen unterstellt werden darf, welche er in der ätherisch-geistigen Welt wirksam wähnt.

2. Die Vereinigung der Seele mit Christus durch den Geist,

a. als geistige Realität betrachtet.

Die Vereinigung der Seele mit dem göttlichen Geiste ist noch nicht das eigentliche Ziel mystischer Erhebung [1]). Im letzten Grunde zielt alles auf die Verbindung mit Christus, „dem Herrn". Diese aber vollzieht sich nur durch Vermittlung des hl. Geistes. Der Herr kommt und nimmt in ihm (dem Menschen) Wohnung in jeglicher Erfahrung und Kraft des Geistes [2]). Er lenkt die Seele mit den Zügeln des Geistes [3]). Ist Christus der Vater, so ist der hl. Geist die Mutter der himmlischen Seele. Kurz, der hl. Geist ist das Organ Christi oder der „Geist des Herrn". Kraft der Beziehungen der göttlichen Personen untereinander bedingt schon die oben dargelegte Anwesenheit des Geistes in der Seele auch die Gegen-

---

[1]) Darin hat Foerster (Jahrbb. f. dtsche Theol. XVIII 451 f.) recht; insofern aber ist er im Unrecht, als er die Stellung des „Geistes" zu Christus im System des Mystikers verzeichnet hat. „Ihm, so sagt Foerster, ist der Geist, den er allerdings vorzugsweise nach seiner charismatischen Wirksamkeit betrachtet, nur ein ἀῤῥαβών für eine höhere Einigung; er vergleicht den Besitz desselben mit dem Brautstande, der dem vollkommenen Zustand der ehelichen Verbindung weichen muss". Indes behauptet Makarius in der angezogenen Stelle (hom. 45, 7) gar nicht, dass der Besitz des hl. Geistes erst ein Unterpfand für eine noch höhere Einigung sei, sondern er sagt nur, dass im Besitz der Charismen das Unterpfand für die Einigung mit dem hl. Geiste gelegen sei. Der Mystiker vergleicht die Charismen (nicht den hl. Geist) mit den Geschenken im Brautstande. All sein Gut, so ist der Sinn, vertraut der Bräutigam seiner Braut an (hom. 16, 13). Aber ihr einziges Ziel ist die Vermählung (hom. 45, 7). So muss auch die Seele in den Gaben des himmlischen Bräutigams, den Charismen, nur ein Unterpfand (ἀῤῥαβών) des Geistes erblicken und sie gegenüber der vollkommenen Vereinigung für nichts achten (hom. 45, 7).

[2]) hom. 14, 2. [3]) hom. 1, 3.

wart des Herrn. Es handelt sich dabei naturgemäss um die geistige Gegenwart Christi oder des Logos. Dieselbe ist jedoch nicht als eine bloss ethische Verbindung, als eine möglichst grosse Gleichförmigkeit Christi und der Seele im Denken und Wollen zu fassen. Man könnte zwar so noch denken, wenn man die Worte liest: „Verbindet sich die Seele mit dem Herrn, erbarmt er sich liebreich ihrer, kommt er zu ihr und bleiben ihre Gedanken nur unablässig in der Gnade des Herrn, so werden die Seele und der Herr zu einem Geiste und zu einer Vermischung und zu einem Denken[1]." Aber andere Stellen nötigen zu der Annahme, dass Makarius von einer geheimnisvoll physischen und persönlichen Verbindung des geistigen Wesens Christi mit der begnadeten Seele spricht. Es findet zwischen ihnen eine ähnliche physische Einigung statt wie bei der hypostatischen Union zwischen der Gottheit und Menschheit Christi. „Der vollkommen reine Verstand (νοῦς) — — ist Tag und Nacht mit dem Herrn vereint, ebenso wie der mit der Gottheit verbundene Leib des Herrn allzeit mit ihr geeint ist." [2]) Wie die ἁμαρτία eine physische Infektion durch den Satan herbeiführt, so die mystische Begnadigung eine physische Vereinigung mit Christus. „Die Seele wächst nämlich von dem, wovon sie isst, entweder von dieser Welt oder vom Geiste Gottes, und auch Gott selbst wächst, lebt, ruht und wandelt in ihr." [3]) Die wechselseitige Hingabe erreicht in der Christusmystik ihren Höhepunkt. „Er, der auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzt in der Höhe, in der himmlischen Stadt, ist auch ganz und vollkommen bei ihr in ihrem Leibe; denn er hat ihr Bild in der himmlischen Stadt der Heiligen, im himmlischen Jerusalem, aufgestellt und das eigne Bild, das unaussprechliche Licht seiner Gottheit, in ihrem Leibe. Er selbst dient ihr in der Stätte des Leibes und sie ihm in der himmlischen Stadt; sie hat ihn als Erbteil im Himmel und er sie als Erbteil auf Erden." [4]) Im Menschen findet auch Gott seine Ruhe und Wonne (ἀνάπαυσις) [5]).

In sinnigen Bildern zeichnet der Mystiker jubelnden Herzens die Sehnsucht des Herrn nach der Seele. „Wendest du die Augen zur Sonne, so siehst du ihre Scheibe am Himmel, ihr Licht aber und ihre Strahlen sind der Erde zugewandt, alle ihre Leuchtkraft und all ihren Glanz sendet sie zur Erde. Ebenso sitzt auch der Herr zur Rechten

---

[1]) hom. 46, 3. [2]) hom. 17, 4. [3]) hom. 31, 5.
[4]) hom, 46, 4. [5]) hom. 45, 5.

des Vaters über aller Herrschaft und Macht. Sein Auge aber hat er hingerichtet auf die Herzen der Menschen auf Erden, damit er diejenigen, welche von ihm Hilfe erwarten, dorthin erhebe, wo er selbst ist. Er sagt ja: Wo ich bin, da muss auch mein Diener sein" [1]). Auch dem menschlichen Geiste weist der Mystiker im Gleichnis seine Rolle an. „Unvernünftige Tiere, so sagt er, sind viel verständiger als wir. Denn jedes paart sich nur mit einem Wesen seiner Art, Wild mit Wild, Schafe mit ihrer eignen Art. Und du wolltest nicht zu deiner himmlischen Verwandtschaft, d. h. zum Herrn zurückkehren [2])?" Alle Bilder, die Makarius verwertet, zielen darauf ab, ein möglichst inniges, gnadenvolles Ineinanderleben zum Ausdruck zu bringen. Er nennt unsern Geist den Thron der Gottheit und wiederum die Gottheit und den (hl.) Geist den Thron unsers Geistes [3]). Die erste Homilie zeichnet den Gipfelpunkt solch gegenseitiger Vereinigung, bei der die Seele ganz von der Lichtherrlichkeit (δόξα) Christi getragen, umflutet und durchdrungen ist.

Foerster [4]) äussert seine Ansicht dahin, dass die Ausdrucksweise des Makarius auf eine, über die gewöhnlichen Zustände hinausgehende, wesenhafte Vereinigung mit Gott führe. Es ist wahr, dass die nach stoischer Art gedachte κρᾶσις δι ὅλων eine möglichst vollständige, geistige Durchdringung bedeutet, aber eine Verbindung, die sich unbeschadet der konstituierenden Elemente wieder lösen lässt. Sehr klar und einleuchtend hat Makarius jede Spur des Pantheismus von seiner Christusmystik ferngehalten. „Schau und unterscheide, erfasse und höre, wie es sich verhält. Er ist Gott, sie (die Seele) ist nicht Gott. Er ist der Herr, sie die Magd. Er ist der Schöpfer, sie das Geschöpf. Er ist der Bildner, sie das Gebilde. Nichts haben seine und ihre Natur gemein; aber in seiner grenzenlosen, unaussprechlichen und unbegreiflichen Liebe und Erbarmung hat er beschlossen, in diesem Gebilde und vernunftbegabten Geschöpfe, in diesem köstlichen, auserlesenen Werke zu wohnen, . . . in seiner eignen Weisheit und Gemeinschaft, in seiner eignen Wohnstätte, in seiner eignen reinen Braut" [5]).

In solcher Gotteinigung liegt für den Menschen schon auf Erden höchstes Glück (ἀνάπαυσις). Gerne verweilt Makarius auf dem Gipfel mystischer Wonnen, um seine Brüder mit

---

[1]) hom. 45, 6 (Joh. 12, 26). [2]) Ebenda. [3]) hom. 6, 5.

[4]) Jahrbb. f. dtsche Theol. XVIII, 455.

[5]) hom. 49, 4.

einer Art leidenschaftlicher Sehnsucht nach solchen mystischen Höhen zu erfüllen. „Wenn die Seele zur Vollkommenheit des Geistes gelangt ist, von allen Leidenschaften vollkommen gereinigt und mit dem Tröster, dem Geiste, in unaussprechlicher Gemeinschaft geeint und vermischt ist, dann wird sie . . . ganz Licht, ganz Auge, ganz Geist, ganz Freude, Wonne und Jubel, ganz Liebe und Erbarmung, ganz Güte und Freundlichkeit. Denn gleichwie ein Stein auf dem Meeresgrunde von allen Seiten mit Wasser umgeben ist, so sind diese auf jede Art mit dem hl. Geiste vereint, Christo verähnlicht und tragen die Tugenden der Kraft des Geistes unwandelbar in sich. Sie sind im Innern rein, ohne Tadel und Makel“ [1]).

2. Die Vereinigung der Seele mit Christus, b) unter irdischen Bildern vorgestellt, α) als Herrschaft Christi in der Seele.

Alle Vorgänge und Stimmungen der mystisch gehobenen Seele erfasst die lebhafte Phantasie des Makarius in irdischen Bildern und bringt sie dadurch für die Zuhörer um so lebensvoller zum Ausdruck. Aber man kann nicht sagen, seine Phantasie habe dabei die durch Vernunft und Wirklichkeit gezogenen Grenzen überschritten.

Es sind besonders zwei Vorstellungsreihen, in die er bildlich das Verhältnis der Seele zu Christus einkleidet. Einmal erscheint die mystische Vereinigung als eine recht lebhaft empfundene Abhängigkeit der Seele von Christus. Es ist indes keine Abhängigkeit drückender oder entwürdigender Art, wie in der Satansmystik; sie wird vielmehr empfunden als Sehnsucht und Liebesfessel und erwidert durch zarte Hilfe und geistige Bereicherung. Statt zu entwürdigen, ist grade dieses Verhältnis erhebend und beglückend. Steht die sündige Seele unter der Tyrannei des bösen Herrschers, so heisst es auch von der begnadeten Seele wohl, sie werde gefesselt und an das Kreuz Christi geheftet, aber die Fessel ist die Christusliebe. Ist Satan Tyrann und Schänder der Seele, so ist Christus ihr Arzt und Freund, ihr König und Vater; er ist ihr Stolz, ihr Schmuck und ihre Würde. Er ist die himmlische, kostbare Perle, das Bild des unaussprechlichen Lichtes. Diejenigen, welche diese Perle tragen, sind selbst himmlischen, königlichen Geschlechts [2]). Ja, noch eine innigere Vereinigung drücken seine Bilder aus. „Wie zur Zeit der Propheten die

[1]) hom. 18, 10; 4, 15. [2]) hom. 23, 1.

Salbung etwas ganz Ehrwürdiges war, da man sie bei Königen und Propheten anwandte, so werden jetzt die mit himmlischer Salbe geweihten Geistesmenschen durch die Gnade zu „Gesalbten" (Χριστιανοί), sodass sie Könige und Propheten himmlischer Geheimnisse sind. Sie sind sowohl Söhne als Herren, Gebundene, Gefesselte, Verstossene, Gekreuzigte und Geweihte" [1]). „Christus wird für dich Alles, Paradies, Lebensbaum, Perle, Krone, Baumeister, Ackersmann, der Leidende und Leidensunfähige, Mensch und Gott, Wein, lebendiges Wasser, Lamm, Bräutigam, Kämpfer und Waffe, alles in allem: Christus" [2]).

β) Die mystische Vereinigung unter dem Bilde der bräutlichen Liebe zwischen Christus und der Seele.

Makarius darf sich auf den Vorgang der hl. Schrift und früherer Theologen berufen, wenn er die mystische Vereinigung zwischen Christus und der Seele als bräutliche Liebe kennzeichnet [3]). Der Herr besitzt „die kostbare Seele, welche nach seinem Bilde geschaffen ist, als seine holde Braut. Der Apostel sagt nämlich: Ich habe euch einem Manne verlobt, euch als eine keusche Jungfrau Christo darzustellen" [4]). „Dies ist ein grosses Geheimnis, ich sage aber: in Christo und der reinen Seele" [5]). Mit besonderer Hingabe hat sich der Mystiker in das sinnig schöne bräutliche Verhältnis hineingedacht und es zum Anlass genommen, Gottes unbegreifliche Menschenfreundlichkeit zu preisen. Die Seelenbraut kann ja ihrem himmlischen Bräutigam nichts bieten. Sie ist nur das arme, zerlumpte Mädchen, dessen sich der König annimmt, welches er kleidet und zu seiner Gemahlin macht. So zog der Herr der Seele „das schmutzige Gewand und die Schmach der Bosheit aus, kleidete sie in königliche, himmlische, göttliche, leuchtende und herrliche Gewänder, gab ihr eine Krone und machte sie zu seiner Genossin an der königlichen Tafel in Freude und Jubel" [6]). Dementsprechend muss auch die Seele, welche Christus, der himmlische Bräutigam, sich zur geheimnisvollen und göttlichen Gemeinschaft (κοινωνία) anver

---

[1]) hom. 17, 1. [2]) hom. 31, 4. [3]) vgl. Seite 36, 42, 49 u. 55.

[4]) hom. 49, 4 (II. Cor. 11, 24).

[5]) hom. 38, 5. Es ist für den Mystiker höchst bezeichnend, dass er im Bibeltext Eph. 5, 32 das Wort „Kirche" durch „reine Seele" ersetzt. Die Begründung dafür liegt in hom. 37, 8. Vgl. auch hom. 4, 6; 4, 14.

[6]) hom. 27, 3.

lobt hat, mit grossem Eifer ihrem Bräutigam aufrichtig zu gefallen suchen“ [1]). „Sie muss alles Andere für überflüssig halten und einzig in ihrem himmlischen Bräutigam, den sie aufgenommen hat, ihre Ruhe finden in brennender, unaussprechlicher Liebe zu ihm“ [2]). Wie eine reiche Braut sich mit all den Schätzen, die sie vor der Vermählung empfängt, nicht zufrieden gibt, sondern nur den Hochzeitstag herbeisehnt, „so nimmt die dem himmlischen Bräutigam verlobte Seele als Unterpfand vom Geiste das Charisma der Heilung oder der Erkenntnis oder der Offenbarung hin. Aber sie findet keine Ruhe in jenen Dingen, bis es zur vollen Vermählung, d. h. zur unwandelbaren und unerschütterlichen — — Liebe kommt“ [3]). „Sie schmachtet, um kühn zu sprechen, nach der völligen geistig-geheimnisvollen Vereinigung zur unauflöslichen Verbindung der hl. Vermählung“ [4]).

„Wahrhaft glückselig zu preisen ist eine solche Seele, welche von geistiger Liebe (ἔρωτι) überwältigt, Gott dem Logos (τῷ θεῷ λόγῳ) würdig anverlobt ward. Nun mag sie sprechen: „ „Es jubele meine Seele im Herrn, . . . wie eine Braut hat er mich geziert mit Geschmeide“ “ ! Voll Verlangen nach ihrer Schönheit hat der Herr der Herrlichkeit sie gewürdigt, nicht bloss ein Tempel Gottes, sondern auch Königstochter und Königin zu sein: ein Tempel Gottes, da der hl. Geist in ihr wohnt, eine Königstochter, da sie vom Vater der Lichter als Kind angenommen ward, eine Königin, da sie mit der göttlichen Herrlichkeit des Eingeborenen verbunden wird“ [5]).

Das ist die Krone menschlicher Wonnen, der Schlussakkord mystischer Stimmung. Die Menschenseele ist in heiligem Tugendstreben und völliger Hingabe zurückgekehrt zu ihrer Verwandtschaft, indes die göttlichen Personen der heiligsten Dreifaltigkeit sie der höchsten Reinheit, Erleuchtung und Liebeswonne, ja ihrer persönlichen Gegenwart würdigten [6]). Die Seele möchte alles Irdische in Vergessenheit tauchen und nicht mehr aufhören zu jubeln, wenn sie nur völlig und dauernd auf den Höhen mystischen Lebens wandeln könnte. Aber — es ist nur Ideal. Was hier noch Stückwerk, das wird erst reine, dauernde, beglückende Wirklichkeit im ewigen Leben.

---

[1]) hom. 15, 2. [2]) hom. 4, 14.

[3]) hom. 45, 7. Vgl. Seite 130, Anm. 1. [4]) ep. II col. 416 CD.

[5]) ep. II col. 416 D, 417 A.

[6]) Es mag besonders darauf hingewiesen sein, dass in der Auffassung des Makarius das Verhältnis der Seele zum Herrn durchaus geistiger Natur ohne jeden sinnlichen Einschlag ist. Christus ist für die

VI.

Die mystische Vollendung des „wahren Lebens". Die Auferstehung und himmlische Wonne in der „Lichtherrlichkeit" Christi, d. h. in dem verklärten „Gottesbilde".

Die Vollendung des mystischen Lebens ist der Auferstehung und ewigen Seligkeit vorbehalten. Ihrer Glorie gegenüber ist das Erdenleben nur Winteröde und Winterkälte. Die Auferstehung ist wie das Erwachen neuen Frühlingslebens und neuer Frühlingswonne. Allen wahren Christen gilt der Xanthikus, der sogenannte April, als erster Monat. Wie er der ganzen Schöpfung Freude bringt, die nackten Bäume kleidet und den Schoss der Erde öffnet, so ist es auch für die Christen mit dem Tag der Auferstehung, wo durch die Kraft der Sonne der Gerechtigkeit die im Innern wohnende Herrlichkeit des hl. Geistes hervorbricht und die Leiber der Heiligen umhüllt und bekleidet[1]). Dies geschieht durch das unaussprechliche Licht, welches schon jetzt in uns wohnt, nämlich durch die Kraft des Geistes, der dann ihnen Gewand, Speise, Trank, Wonne, Freude, Friede, Zierde, ewiges Leben sein wird[2]).

„Das himmlische Feuer der Gottheit in den Seelen tritt nach aussen und verbindet (συμπήσσει) die Glieder wieder miteinander"[3]). Zur Erläuterung seines Gedankens dient ihm ein drastischer Vergleich. Wie die Schafe und Kamele, sobald sie Nahrung finden, dieselbe zu sich nehmen, und zur Zeit des Hungers aus dem Vormagen hervorschieben und wiederkäuen, so dient auch den Begnadeten die schon auf Erden erworbene himmlische Nahrung als Hülle für ihre Glieder bei der Auferstehung[4]). Die seelische Herrlichkeit greift organisch

---

Seele lediglich der sie vergeistigende und geistig beglückende Logos. Foerster (Jahrbb. f. dtsche. Theol. XVIII 458) meint, die Vereinigung der Seele mit Gott und diejenige mit Jesus Christus in ihrem Verhältnisse zueinander seien bei Makarius nicht klar zur Darstellung gekommen. Foerster nimmt an, bei hervortretendem Sündengefühl habe die Seele nach Vereinigung mit dem Erlöser gerungen. Aber hier handelt es sich nicht um die ethische Vereinigung, sondern um die gnadenvolle, mystische Gotteinigung, die mit der Christusmystik zusammenfällt. Die Seele wird durch den hl. Geist umgewandelt in das Bild der „Lichtherrlichkeit Christi", Christus aber ist wiederum ἡ εἰκὼν τοῦ φωτὸς τοῦ ἀλαλήτου (hom. 23, 1), also das Bild des Vaters der Lichter; daher ist Christusmystik — Gotteinigung.

[1]) hom. 5, 9. [2]) hom. 5, 9; vgl. 12, 14. [3]) hom. 11, 1.
[4]) hom. 32, 2.

auf den Leib über, welcher dadurch eine Vergeistigung erfährt. Moses deutete in seiner Verklärung durch den auf seinem Antlitz ruhenden Geistesglanz die Verklärung der Leiber der Heiligen bei der Auferstehung der Gerechten an. Vierzig Tage und Nächte nahm Moses nach den Worten der Schrift weder Speise noch Trank. Seine leibliche Natur hätte unmöglich solange ohne Speise leben können, wenn sie nicht andere, geistige Nahrung erhalten hätte. An solcher Nahrung aus dem Geiste nehmen schon jetzt die Seelen der Heiligen unsichtbarerweise teil [1]).

Es ist beachtenswert, wie streng organisch Makarius von innen heraus die Auferstehung und Verklärung des Leibes ableitet. Sie bilden die höchste Ausreife des „wahren Lebens". Durch das himmlische Licht und Feuer des hl. Geistes, welches die Seele in den Leib hinüberstrahlt, verwandelt sie seine grobe Materialität [2]) in einen ätherischen oder pneumatischen Körper, der nun unmittelbar für geistige Einwirkung empfänglich ist. Man muss hinzunehmen, dass nach der Vorstellung des Makarius das Seelenpneuma sich dem Umfang nach ganz mit der Gestalt des Leibes deckt und alle Teile desselben in innigster κρᾶσις durchdringt. Dann versteht man, wie die verklärte Seele ihren vergeistigenden Einfluss auf den Leib ausübt. Dieser Vorgang entspricht in der Tat völlig jener Einwirkung, die der hl. Geist auf den Seelenäther ausübt, ja er ist eigentlich nur die gradlinige Fortsetzung dieser göttlichen Einstrahlung in die Seele. So wird der Leib in der Verklärung der reine Spiegel der begnadeten Seele und dadurch wiederum ein Abglanz der Lichtherrlichkeit Christi. Dementsprechend ist die Auferstehung der Leiber eine höchst individuelle. Der Pantheismus, mit dem die Mystik sich so oft befreundet, findet vor den Augen des Makarius keine Gnade. Jeder, so lautet seine Folgerung, wird in der ihm eignen Natur auferstehen. Denn, löste sich die Natur auf, dann gäbe es 1. keine Einzelwesen mehr; Petrus wäre nicht mehr Petrus und Paulus nicht mehr Paulus, sondern überall und allenthalben wäre nur Gott; 2. würden dann die zur Hölle Verdammten keine Strafe, die Himmlischen keine Wohltaten mehr empfangen [3]). Es leben also die Einzelwesen weiter und zwar in jener Verklärung, die ihrem individuellen Seelen-

---

[1]) hom. 5, 10. 11.

[2]) hom. 4, 9: ἐν ὑποστάσει τοῦτο τὸ σῶμα παχύ ἐστιν.

[3]) hom. 15, 10.

zustande entspricht. In dem einen Himmel sind viele Stufen, Verschiedenheiten und Grade [1]), d. h. akzidentelle Unterschiede, wie sie unter Individuen einer Art, zwischen Bäumen oder Sternen [2]), zwischen den Getreidekörnern einer Tenne oder den Bewohnern ein und derselben Stadt vorkommen. Der eine Geist wirkt in verschiedener Weise [3]). Denn das Gepräge und Siegel (καυτὴρ καὶ σφραγίς) des Geistes, ist das Kriterium, woran die Seelen von ihrem Hirten erkannt werden [4]) und an welchem sie ihn erkennen. Es ist nichts anders als das „Gottesbild" in der Seele.

So verschieden aber auch die Herrlichkeit der Heiligen sein mag, der Himmel ist für alle der Höhepunkt ihrer Seligkeit. Er ist die Stadt der Heiligen, in der es keine Trauer, Sorge und Arbeit, kein Alter, keinen Satan und Kampf mehr gibt, sondern nur noch Freude, Jubel und Seligkeit [5]). So gross ist die himmlische Herrlichkeit, dass wenn ein Mensch von Adam bis zum Ende der Welt immerfort gegen den Satan kämpfen müsste, er doch noch nichts Grosses täte im Vergleiche zu jener Herrlichkeit, die er erben soll. Denn er wird mitherrschen mit Christus in alle Ewigkeit [6]). Die ewige Einheit mit Christus ist die Wonne der Heiligen.

Sie werden vom geistigen Lichte Gottes so durchdrungen und umflutet, dass der Herr ihr Haus, ihr Zelt, ihre Stadt wird. Eine himmlische Wohnstätte, die nicht von Menschenhänden gemacht ist, umgibt sie, nämlich die Herrlichkeit des göttlichen Lichtes (δόξα φωτὸς θεϊκοῦ). Alle werden in göttliche Natur verwandelt. Alle sind eins in Christus, und alle ruhen vereint in einem Licht [7]). Denn wie von einem Feuer viele Lichter angezündet werden, so müssen auch die Leiber der Heiligen als Glieder Christi dasselbe sein, was Christus ist [8]). So schauen die Christen gegenseitig in sich das vollendete Gottesbild, seine Herrlichkeit. Indes sie aufeinanderblicken [9]), leuchten alle aufs neue wieder in dem wahrhaftigen Schauen des unaussprechlichen Lichtes [10]).

---

[1]) hom. 40, 3. [2]) hom. 32, 3.

[3]) hom. 36, 1. 2. [4]) hom. 12, 13.

[5]) hom. 26, 23; 27, 2. 3. [6]) hom. 15, 31; 27, 3. 4.

[7]) hom. 34, 2. [8]) hom. 15, 38.

[9]) Als Kinder des Lichtes betrachten sie einander nicht mehr mit bösem, scheelem Blick (hom. 34, 2). Die hl. Einfalt, mit der sie auf Erden jedweden betrachteten und liebten, findet hier ihre tiefe, übernatürliche Begründung und mystische Vollendung (vgl. Seite 161).

[10]) hom. 34, 2.

Es ist eine hohe eschatologische Theologie, die hier der Mystiker mehr andeutet als ausführt. Die Himmelsherrlichkeit — das ist kurz der Sinn — ist die vollendete Ausgestaltung jenes lebendigen Gottesbildes in der Menschenseele, das geheimnisvoll und keimartig in die dem Bösen noch unterworfene Seele hineingesenkt ward, das dann in ethischen Kämpfen und Stürmen unter Gottes Gnadenhilfe sich immer entschiedener als übernatürliche Lebenskraft durchsetzte und das geistige Wesen Gottes immer mehr dem innern Menschen einprägte. Im Himmel ist das Ziel erreicht. Nun ist die Seele wieder das reine Gottesbild, der ungetrübte Spiegel des „geistigen Wesens Christi".

Rückblick.

Die vorliegende Studie bezweckte die systematische Wiederherstellung und Erklärung jener ersten christlich-mystischen Theologie, welche der sketische Mönch Makarius in einem an innern Erfahrungen reichen, hochgestimmten Leben aufgebaut und in seinen Homilien und Briefen als Leitmotiv verwertet hat. Wer die dargelegten Gedankengänge auf sich wirken lässt, wird nicht leugnen, dass dem Geiste des Mystikers ein im grossen und ganzen geschlossenes System vorschwebte, wenn auch seine Werke sich als Gelegenheitsschriften darstellen, welche keine systematische Darlegung seiner Gedankenwelt versuchen. Dass aber die Gesamtauffassung des Mönches mystisch bestimmt war, geht deutlich aus seinem Streben hervor, die neuen mystischen Probleme mit Hilfe des stoischen Realismus zu lösen. Darin ist Makarius durchaus originell. Lange hat man Ps. Dionys den Ruhm zuerkannt, der erste ausgesprochene Mystiker zu sein. M. E. gebührt dem sketischen Mönche die Palme, oder richtiger: der Ps.-Areopagite ist der erste Lehrer christlich-mystischer Spekulation, Makarius der erste Pfadfinder christlich-mystischen Lebens.

Die Eigenart des sketischen Mystikers tritt nach vierfacher Richtung hin besonders in die Erscheinung.

Zunächst trägt die Mystik, die uns aus seinen Schriften entgegenweht, einen stark spiritualistischen Charakter. Sie sieht vom kirchlichen Kultleben völlig ab. Opfer und Sakramente, die christlichen Mysterien, welche die Mystik späterer Jahrhunderte reich befruchteten, haben für die Mystik des Makarius keine Bedeutung. Trotz der häufigen Mahnung zur Reinigung der Seele hören wir aus seinem Munde kein Wort von sakramentaler Busse. Christus betrachtet er als das Lebensbrot im übertragenen, geistigen Sinne. Es mag sein, dass seine Einsiedlerstimmung solcher Auffassung günstig war. Wir werden aber nicht fehlgehen in der Annahme, dass der Spiritualismus der alexandrinischen Theologie und sein

Bundesgenosse, die Allegorese, hier ihren Einfluss geltend gemacht haben.

Die Beobachtung, dass die Mystik des Makarius von einer äussern kirchlichen Gnadenvermittlung absieht, leitet zu einer zweiten Eigentümlichkeit über, die der ersten innerlich verwandt ist. Das System baut streng organisch von innen heraus den mystischen Lebensprozess aus unter Zugrundelegung des starken ethischen Dualismus der altchristlichen Zeit, der hier seine mystische Fassung erhält. Damit soll die Gnade nicht ausgeschaltet sein. Sie ist ja überhaupt die wahre innere Lebenskraft. Auch ist Gott in ihrer Erteilung frei. Aber Makarius bringt nicht die Gnade in Beziehung zu äussern sakramentalen Handlungen, sondern zur sittlichen Hingabe an Gott. — Das „Gottesbild" der Gnade bedeutet für die Seele Licht und Leben, Herrschaft und Frieden, das „Satansbild" der ἁμαρτία bringt ihr Finsternis und Tod, Knechtschaft und Zerrissenheit. In demselben Umfange, in welchem die ἁμαρτία in die Seele eindringt und auf die Glieder des Leibes übergreift, muss das Leben der Gnade zurückweichen. Je mehr Raum die Gnade in Verbindung mit dem Tugendstreben gewinnt, um so mehr verliert die ἁμαρτία an Boden. Der mystische Lebensprozess ist: Zurückdrängung der ἁμαρτία bis zur ἀπάθεια durch die Entwicklung von der „Geburt aus Gott" bis zur „Vergöttlichung", es ist der Weg vom ärgsten „Tod" zum „vollkommenen Leben", von äusserster Finsternis zum hellsten Licht, von innerster Zerrissenheit zu wonnevoller Ruhe. Nicht äusserlicher Lohn oder äusserliche Strafe wartet des Christen, sondern aus dem Innern herauswachsende Vergeltung.

Dieser innere Lebensprozess — das ist das dritte Charakteristikum bei Makarius — ist ein physikalischer Vorgang. Wegen der ätherischen Natur des Seelenpneumas ist jede geistige Wirkung materielle Verschiebung in der Seele. Diese Vorstellung entlehnt Makarius der stoischen Naturphilosophie. Physikalisch betrachtet, ist die Einwirkung von ἁμαρτία oder Gnade eine Vermischung mit dem Seelenäther, welche sich bis zur κρᾶσις δι' ὅλων zu erweitern vermag. Der mystische Lebensprozess bedeutet unter dem physikalischen Gesichtspunkte eine Entwicklung von ärgster Seelendichte zur zartesten Enthüllung und Verfeinerung des Seelenäthers, ja ideell genommen bis zur reinen Vergeistigung.

Als vierte Eigentümlichkeit des sketischen Mystikers erscheint in diesem Zusammenhange die Bedeutung des Lichtes im Rahmen seines Systems. Licht ist Leben und

innerlich gestaltendes Feuer, Verfeinerung und Geist, Offenbarung und Herrlichkeit. Es ist das eigentliche Lebensprinzip der Mystik. Aber worin besteht es eigentlich? Da tauchen grosse, unlösbare Schwierigkeiten auf. Es ist im tiefsten Grunde das „unzugängliche, unerfassbare Licht", Gott selbst. Aber solange es unerfassbar ist wegen seiner reinen Geistigkeit, solange tritt es nicht in die mystische Erfahrung. Gott muss sich verkleinern, muss in wahrnehmbaren Formen sich der Seele enthüllen, bis schliesslich die Seele selbst so sehr Licht geworden ist, dass die Herrlichkeit des göttlichen Lichtes aus ihr wiederstrahlt. Ich möchte glauben, dass diese noch ungeklärten Vorstellungen des Mystikers für eine viel spätere mystische Entwicklung von Bedeutung geworden sind. In den Athosklöstern bewahrt man eine Reihe von Makariushandschriften, ein Beweis, wie sehr man dort den sketischen Mönch geschätzt. Von diesen Klöstern ging im vierzehnten Jahrhundert eine schwärmerisch-mystische Bewegung aus, welche wähnte das „ungeschaffene Licht" schauen zu können. Bei Makarius und bei den Hesychasten ist das Problem das gleiche, wenn auch die Lösungsversuche auseinandergehen. Es scheint mir nicht unmöglich, dass zwischen beiden ein Zusammenhang bestanden hat.

Das sind die Charakterlinien, welche in der Mystik des sketischen Mönches hervortreten. Und dieses ganze Werk ist durch frische Bilder belebt und durch treffende Vergleiche abwechslungsreich gestaltet. Die Schriften des Makarius sind ein edles Denkmal altchristlicher Frömmigkeit, durchhaucht von hochgestimmtem Geist und gehalten in ansprechender Form, auch heute noch wert, mit gleichem Geiste betrachtet und innerlich erlebt zu werden.

stische Theologie
pters # 514

PONTIFICAL INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK CRESCENT
TORONTO—5, CANADA
514